ابن رشدؒ اور ابن خلدونؒ

(مذہب، فلسفہ، سماجیات)

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

یو ٹیوب چینل Roshni TV کے وزٹ کے لئے نیچے ٹچ کریں

روشن کتب

السلام علیکم ورحمتہ اللہ وبرکاتہ

اس گروپ میں وقتاً فوقتاً آپ کو تفاسیر القرآن، احادیث، اسلامی، تاریخی، مذہبی، سیاسی نفسیاتی، شاعری، فلسفہ، سائنس، سفرنامے، صحت و تعلیم، تنز و مزاح، سوانح حیات، فقہ ناول، تہذیب و تحقیق پر مبنی کتب ملیں گی۔
یہ کتاب اور من پسند کتابیں ڈاک کے ذریعے منگوانے کے لئے رابطہ کریں۔

ہمارے Whatsapp گروپ میں شامل ہونے کے لئے رابطہ کریں

ہم سے رابطہ کے لئے: +923019452605

روشن کتب اردو بازار لاہور پاکستان

03019452605

آپ whatsapp پر رابطہ کے لئے اوپر نمبر پر ٹچ کریں

ابن رشدؒ اور ابن خلدونؒ

(مذہب، فلسفہ، سماجیات)

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی

شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

نام کتاب	:	ابن رشدؒ اور ابن خلدونؒ
		(مذہب، فلسفہ، سماجیات)
نام مصنف	:	ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی
سن اشاعت	:	۲۰۱۶ء
صفحات	:	۳۰۳
ناشر	:	مشکوٰۃ پرنٹرز اینڈ پبلشرز، علی گڑھ
کمپوزنگ	:	مہتاب عالم رشادی، ندوی
قیمت	:	410/-

ISBN : 978-93-84354-61-9

Name of the Book	:	***Ibn Rushd Aur Ibn Khaldun***
		(Madhab, Falsafa, Samajiyat)
Name of Author	:	**Dr. Obaidullah Fahad Falahi**
Name of Publisher	:	Mishkaat Printers & Publishers, Aligarh

انتساب

سہ اشاعتی 'آیات' علی گڑھ

اور اس کے مدیر

ڈاکٹر محمد ذکی کرمانی

کے نام

عبید اللہ فہد فلاحی

فہرست

حصہ دوم: شخصیات وافکار

چند معروضات

عباقرۂ اسلام کی مقبولیت

پیش نظر کتاب ''ابن رشدؒ اور ابن خلدونؒ - مذہب، فلسفہ، سماجیات'' اُن مضامین کا مجموعہ ہے جو پچھلی دو دہائیوں میں مختلف مواقع پر تحریر کیے گئے، کتاب کا بنیادی موضوع زیر بحث دو عباقرۂ اسلام کی علمی و فکری خدمات و افکار کا تجزیہ کرنا ہے، مگر کتاب کے پہلے حصہ میں شامل تین مضامین اُن مسائل سے اصولی انداز میں بحث کرتے ہیں جن پر ان فلاسفہ اور مفکرین نے آگے چل کر اپنے اپنے انداز و اسلوب میں روشنی ڈالی ہے، اس طرح پہلے حصہ کتاب کی حیثیت آگے کے مباحث کے لیے مقدمہ اور تمہید کی ہے جن میں قرآن و سنت کے نصوص اور فلاسفہ و متکلمین کے افکار کو بنیاد بنایا گیا ہے۔

علامہ ابن رشدؒ جنہیں مغربی دنیا Averroes کے نام سے پکارتی ہے، اندلس کے سب سے ممتاز عرب فلسفی تھے، جنہوں نے الکندی، الفارابی، ابن سینا اور ابن باجہ کے افکارات و نظریات کی توسیع ہی نہیں کی بلکہ ان سے اختلاف بھی کیا اور ان کا ناقدانہ تجزیہ بھی پیش کیا۔ قرون وسطیٰ کے یہودی و عیسائی حلقوں میں ہی نہیں بلکہ جدید یوروپ کے دانش وروں اور فلاسفہ کے ہاں بھی ابن رشد کا برابر اعتراف کیا گیا اور ان کے افکار و عطیات کی اہمیت تسلیم کی گئی، ان کی ارسطو کی شرحوں کا عبرانی ترجمہ تیرہویں اور چودھویں صدیوں میں یعقوب بن ابا ماری اناطولی متوطن نیپلز (۱۲۳۲ء) یہود ابن سلیمان کوہن، متوطن طلیطلہ (۱۲۴۷ء)، موسیٰ بن تبّون، متوطن لیونل (۱۲۶۰ء) نیز سموئیل بن تبّون، شام بن طوب بن یوسف فلقری اور قلونیموس بن قلونیموس (۱۳۱۴ء) نے تیار کیا، لیوی بن جرشون نے ابن رشدؒ پہ ویسی ہی شرح لکھی جیسی ابن رشدؒ نے ارسطو پر لکھی تھی، مغرب کے مسیحی ملکوں میں

میخائیل سکاٹ اور ہرمان نے ۱۲۳۰ء اور ۱۲۴۰ء میں ابن رشد کے عربی متن کا ایک لاطینی ترجمہ شروع کیا، پندرہویں صدی کے اواخر میں نیفوس اور زیمارا نے قدیم ترجموں میں کچھ اصلاحات کیں، نئے ترجمے جو عبرانی متن پر مبنی تھے، یعقوب مثینو ساکن طرطوسہ، ابراہیم دبالمیز اور یونانی فرانسسکو بورانا ساکن فیرونا نے کیے، ابن رشدؒ کے دو بہترین لاطینی ترجمے نیفوس (۱۴۹۵ء تا ۱۴۹۴ء) اور یوشاس (۱۵۵۳ء) کے ہیں، ان تراجم نے یورپ میں ابن رشدؒ کو شہرت اور مقبولیت عطا کی۔

علامہ ابن خلدونؒ کی معروف زمانہ کتاب المقدمہ کو بھی یورپ میں بڑی قدر و منزلت ملی، ان کے تاریخی اصول اور عمرانی نظریات پر بطور خاص توجہ دی گئی، مسلمانوں نے بھی ان کی خدمات وعطیات کی زبردست تحسین کی، منطق ابن خلدون (قاہرہ ۱۹۶۲ء) میں ان کے عمرانی افکار و نظریات کی بنیاد پر ''خلدونی عمرانیات'' کی تشکیل کی راہ نکالی گئی، بعض مفکرین نے زور دیا کہ ابن خلدون کے افکار کا مطالعہ قرون وسطیٰ کے تناظر ہی میں مفید ہوگا، جبکہ بیشتر دانشوروں نے ان کا تقابل جدید علمائے مغرب سے کیا، Machiavelli, Spengler Gumplowicz, Tonnies, Durkheim, Comte, Vico, Wirth, Oppenheimer وغیرہ کے افکار میں ابن خلدون کے اثرات تلاش کرنے کی کوشش کی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آج کی جدید دنیا میں بھی ان عباقرۂ اسلام کے افکار وخیالات زیر بحث ہیں۔

فحوائے مضامین

کتاب کا پہلا مضمون ''عقل ونقل کے مسائل اور فلاسفۂ اسلام'' وہ بحث ہے جو ''اسلام میں تسلسل وتبدل'' کے موضوع پر ۱۴-۱۶ر دسمبر ۱۹۹۸ء کو منعقد ہونے والے سمینار میں پیش کی گئی تھی جس کا اہتمام شعبۂ فلسفہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے انڈین کونسل آف فلاسوفیکل ریسرچ نئی دہلی کے تعاون سے کیا تھا، اس مضمون میں قرآن کی دعوت تدبر وتفکر پر روشنی ڈالنے کے ساتھ حکمائے اسلام اور متکلمین کے نظریات کو بھی موضوع بحث بنایا گیا ہے، قرآن وسنت نے اور مسلم فلاسفہ نے عقل ونقل میں موافقت اور ہم آہنگی پر زور دیا ہے،

معتزلہ واشاعرہ کے درمیان اس سیاق میں ہونے والی علمی نوک جھونک سے اس مسلمہ حقیقت پر کوئی زد نہیں پڑتی، علامہ ابن حزمؒ جو بظاہر حرفی تعبیرات ومفاہیم کے سب سے بڑے وکیل ہیں، تعقل کو بالکلیہ رد نہیں کرتے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ عقل ونقل میں موافقت کے بڑے علم برداروں میں سے ہیں، اسی لیے اسلام کی طویل تاریخ اُس خونی کشمکش سے بالکل خالی ہے جس سے یوروپ اور عیسائیت کا دامن داغدار ہے اور جس نے آزاد خیال فلاسفہ، سائنس دانوں اور دانشوروں کی تکفیر کر کے ان کی زندگی اجیرن بنا دی تھی، یہ مضمون بعد میں مجلّہ حیات نو جلد ۱۵، شمارہ ۷، ربیع الاول ۱۴۲۰ھ/ جولائی ۱۹۹۹ء میں شائع ہوا۔

دوسرا مضمون ''ٹکنالوجی اور اسلام'' مراکش کے مفکر ومحقق محمد عزیز الحبابی کے عربی مضمون کا ترجمہ ہے جو سہ اشاعتی آیات علی گڑھ کی جلد دوم شمارہ اول، جمادی الاخریٰ-رمضان ۱۴۱۱ھ/ جنوری-اپریل ۱۹۹۱ء میں شائع ہو چکا ہے، اسلام علم کو اخلاقی مفہوم دیتا ہے، یہاں تک کہ علم کائنات کو بھی اخلاقیات کا جامہ پہناتا ہے، مضمون کا زور اس پر ہے کہ اللہ نے انسان کو جو خلافت ونیابت سونپی ہے، اس سے وہ معزز ومکرم ہو گیا ہے، انسان نے اس ذمہ داری کو قبول کر کے زمین کو بھی شرف بخشا اور اس عمل کو بھی جو اس سرزمین پر وہ انجام دیتا ہے، ان مفاہیم سے ٹیکنالوجی کو الگ کر دیجیے تو وہ اپنی اخلاقی بنیادیں اور قدسی ضمانت کھو دیتی ہے۔ موجودہ صورت حال میں یہ کیفیت موجود ہے اور مسلمان ایک خاموش تماشائی بنا ہوا ہے۔ مسلمان کی ذمہ داری ہے کہ اجتہاد کی کلید کو ہاتھ میں لے اور ٹیکنالوجی کی غرض وغایت متعین کر کے ماحول کو غیر فطری ہونے سے بچائے اور معتدل راستہ پر ٹکنالوجی کو ترقی دیتا رہے۔

تیسرا مضمون ''مشرق ومغرب میں استقراء اور علّیت کے سائنسی اصول'' پر ہے جو مجلّہ المسلم المعاصر جلد ۱۵، شمارہ ۵۷ میں شائع شدہ محمد علی الجندی، کلیۃ الدراسات العربیۃ، جامعۃ المنیا، مصر کے عربی مضمون کا ترجمہ ہے۔ یہ سہ اشاعتی آیات جلد پنجم شمارہ اول رجب-شوال ۱۴۱۴ھ/ جنوری-اپریل ۱۹۹۴ء میں طبع ہو چکا ہے، مسلم فلاسفہ نے علم کی منہاج میں استقراء کو اصول اور اساس کی حیثیت سے منطقی واستدلالی قدر دینے کی جدوجہد کی اور استقراء وعلّیت کے درمیان رشتے کا تعین کیا۔ اس جدوجہد میں وہ ایسے بہت سے نتائج

تک پہنچ گئے تھے جو یورو پی سائنس دانوں کو بہت بعد میں معلوم ہوئے، مثلاً استقرائی نتائج کا احتمالی ہونا اور احتمال کا یقین تک نہ پہنچ پانا، استقراء اور قیاس کو ایک ہی قسم میں شامل کرنا یا علت و معلول کے درمیان رابطہ کا نہ ہونا وغیرہ زیر بحث مضمون میں استقراء سے متعلق مفکرین اسلام کے تصورات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور جدید یورو پی سائنس دانوں کے نظریات کے ساتھ ان کا مقابلہ کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ استقراء اور علّیت کے مسئلہ کی اہمیت کو ایٹم کی ترکیب، تصور کوانٹم اور نظریۂ اضافیت کی روشنی میں اُجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

فلسفہ وعمران کے اشارات

کتاب کا دوسرا حصہ علامہ ابن رشدؒ اور علامہ ابن خلدونؒ کے افکار و عطیات کے لیے خاص ہے جو اسلامی فلسفہ وعمران سے تعرض کرتا ہے۔ اس حصہ کے پہلے مضمون میں ابن رشدؒ کی حیات اور علمی خدمات سے بحث کی گی ہے۔ یہ مضمون برکات محمد مراد کے عربی مضمون کا ترجمہ ہے جو سہ اشاعتی آیات جلد دوم شمارہ دوم، شوال-محرم ۱۴۱۲ھ/ مئی- اگست ۱۹۹۱ء میں شائع ہو چکا ہے۔ علامہ ابن رشدؒ کی ولادت قرطبہ کے ایک علمی خاندان میں ہوئی۔ مختلف اساتذہ سے فقہ، حدیث، علم کلام، طب اور حکمت وفلسفہ کے علوم حاصل کیے۔ آپ کو اپنی علمی شہرت وعظمت کی بنا پر خلیفہ وقت سے تقرب حاصل تھا۔ بعد میں حالات نے پلٹا کھایا اور دشمنوں کی مسلسل شکایتوں کی وجہ سے وہ آپ سے بدظن ہو گیا اور آپ متعدد آزمائشوں سے دو چار ہوئے۔ آخر میں یہ شکایتیں دور ہوئیں تو خلیفہ پھر راضی ہو گیا تھا۔ علامہ ابن رشدؒ کو اگر چہ فقہ اور طب میں بھی درک حاصل تھا لیکن اصل شہرت فلسفہ کی وجہ سے ہوئی۔ آپ کی تصنیف کی ایک طویل فہرست ہے۔ ارسطو کی تصانیف کی تفسیر وتشریح اور تحلیل و تجزیہ آپ کا قابل قدر کارنامہ ہے۔ آپ نے اپنے فلسفیانہ مسلک کی توضیح و تفہیم میں طبع زاد کتابوں کے انبار لگا دیئے۔ ان کتابوں میں تھافۃ التھافۃ کو آفاقی شہرت حاصل ہوئی۔ یہ کتاب انہوں نے غزالیؒ کی معرکہ آرا فلسفیانہ تنقید تھافۃ الفلاسفۃ کی تردید میں لکھی تھی۔

اس کے بعد اگلا مقالہ اسی مصنف کے عربی مضمون کی اردو ترجمانی ہے جو آیات جلد

اول شمارہ دوم شوال-محرم ۱۱-۱۴۱۰ھ/مئی-اگست ۱۹۹۰ء کی زینت بن چکا ہے۔عقل ونقل یا بالفاظ دیگر حکمت وشریعت کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی طرف مسلم فلاسفہ نے کافی توجہ دی ہے۔ کندی، فارابی، ابن سینا، ابن باجہ، ابن طفیل اور خاص کر ابن رشدؒ نے اس میدان میں گرانقدر خدمات انجام دی ہیں۔ابن رشد نے اپنے فلسفہ میں وجدان اور تخیل کا سہارا لینے کے بجائے عقلیت پر زور دیا اور اسلامی عقلیت کی خصوصیات کا حکم دیا ہے۔ وہ یونانی فکر اور ثقافت سے استفادہ کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں اور ان صحتمند پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جن تک یونانی مفکرین پہنچے۔ابن رشد کہتے ہیں کہ شریعت اسلامی کی حقانیت تعقل وتصدیق عقل اور تدبر کے ذریعہ ہو جاتی ہے، وہ کلامی فرقوں کے درمیان پائے جانے والے اختلافات کو مسئلہ "تاویل" کی طرف لوٹاتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر فرقہ نے قرآن کے نصوص بطور خاص متشابہ آیات کی حسب منشا تاویل کی ہے جس کی وجہ سے ان میں زبردست اختلافات رونما ہوئے ہیں۔وہ ان متنازع فیہ معاملات میں مختلف نکتہ ہائے نظر کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکفیر کو نامناسب قرار دیتے ہیں۔ان کا خیال ہے کہ ان تاویلات کو صرف اہل علم اور اہل تاویل کے سامنے بیان کرنا چاہئے اور عوام کو اس سے دور رکھنا چاہیے۔ابن رشد وجود باری تعالیٰ پر دلیل کے سلسلہ میں اس زمانہ میں اندلس میں پائے جانے والے مختلف فرقوں مثلاً حشویہ، ظاہریہ، اشاعرہ، باطنیہ وغیرہ کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے عقل وفکر کو دلیل کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور استدلال میں قرآن کے وہ دلائل پیش کرتے ہیں جو عقل کے استعمال پر زور دیتے ہیں۔اسی طرح وہ وحدانیت الٰہی کے سلسلہ میں بھی متکلمین کے دلائل سے بے اطمینانی ظاہر کرتے ہوئے انہیں متکلمانہ اور جدلی قرار دے کر قرآنی آیات کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل پیش کرتے ہیں۔

یورپ میں ابن رشد کو دور وسطیٰ کا سب سے بڑا شارح ارسطو قرار دیا جاتا ہے۔ آپ نے ارسطو کے حقیقی فلسفہ کی تعیین کی اور اس کی تحریروں کی شرح وتحلیل اور توضیح وتجزیہ کیا۔آپ کا کارنامہ اتنا بڑا ہے کہ بعد میں جو کتابیں براہ راست یونانی سے ترجمہ کی

گئیں وہ بھی آپ سے بے نیاز نہ رہ سکیں۔ آپ نے یورپ میں اتنی شہرت حاصل کر لی کہ سترہویں صدی عیسوی کے بعد جتنے فلسفیانہ اسکول وجود میں آئے سب آپ سے نسبت رکھتے تھے۔

اس مجموعۂ مقالات کا چھٹا مضمون علامہ ابن خلدونؒ کے ادبی اسلوب سے بحث کرتا ہے۔ یہ مقالہ عالمی رابطہ ادب اسلامی برائے برصغیر کے پندرہویں سالانہ علمی مذاکرہ کے لیے لکھا گیا تھا جو "تاریخ نویسی کا جائزہ- ادب کے تناظر میں" کے موضوع پر مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کی صدارت میں حاجی غلام محمد ایجوکیشن ٹرسٹ پونہ مہاراشٹر کے تعاون سے ۹-۱۰؍ صفر المظفر ۱۴۱۹ھ مطابق ۶-۷؍ جون ۱۹۹۸ء میں منعقد ہوا تھا۔ بعد میں یہ مقالہ اسلام اور عصر جدید نئی دہلی جلد ۳۱ شمارہ ۲، اپریل ۱۹۹۹ء کی زینت بنا۔ اور اب مجموعۂ مقالات میں شامل کرتے وقت اس کے آغاز میں سوانحی تفصیلات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس میں علامہ ابن خلدونؒ کا خاندان پس منظر، ولادت اور تعلیم و تربیت، سیاست و انتظامیہ کے تجربات، قاہرہ میں سکونت وفات بیان کرنے کے ساتھ علامہ کی شاعری کی خصوصیات، نثر نگاری کے امتیازات، مخصوص اصطلاحات کے استعمال، کلام مرسل اور سادہ و مؤثر اسلوب کے خصائص پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ امر واقعہ ہے کہ ابن خلدونؒ کی مؤثر تحریر، ان کے علمی و سادہ اسلوب، ان کے طرز استدلال اور قوت فکر نے ایک عالم کو متاثر کیا ہے۔

ساتواں مقالہ علامہ ابن خلدونؒ کے فلسفۂ تاریخ کو موضوع بناتا ہے۔ یہ اسلام اور عصر جدید نئی دہلی جلد ۳۰ شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۹۸ء میں شائع ہو کر اہل علم تک پہنچ چکا ہے۔ اس میں کتاب العبر اور المقدمہ کا تفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ معاشرتی و اجتماعی مظاہر اور ان کی قوت تاثیر و تحریک کا متبحرانہ مطالعہ اور عربوں اور بربروں کی تاریخ و تہذیب پر ان کا ماہرانہ اطلاق وہ اہم پہلو ہے جس نے انہیں شہرت دوام عطا کی۔ تاریخ نگاری کا علمی و سائنسی منہاج، تاریخ کا وسیع تصور، تاریخ نویسی کی شرائط، تاریخ نگاری میں التباس کے اسباب، تاریخ کے عمرانی اصول وہ اہم موضوعات ہیں جن سے سیر حاصل بحث اس مقالہ میں کی گئی ہے اور علامہ کے نظریات پیش کیے گئے ہیں۔

آخری مضمون ابن خلدون کی سیاسی فکر پر مسلم یونیورسٹی کے سہ ماہی علمی اور ادبی رسالے فکر و نظر جلد ۲۶ شمارہ ۳، ۱۹۸۹ء میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ علامہ کے تجربی سیاسی نظریات کا ایک تنقیدی مطالعہ ہے جس میں ماقبل ابن خلدون کی تاریخ فکر سیاسی بھی زیر بحث آ گئی ہے، چنانچہ ابن قتیبہ الدینوری، ابونصر الفارابی، رسائل اخوان الصفا، ابوالحسن الماوردی، ابوبکر الطرطوشی، ابوحامد الغزالی، ابن طقطقی وغیرہ کے افکار سیاسی پر سرسری تبصرہ اس مضمون میں موجود ہے۔ اجتماع پر اثر انداز ہونے والے عوامل پر گفتگو کرتے ہوئے کارل مارکس سے ابن خلدون کا موازنہ اور جغرافیہ کی تاثیر سے بحث کرتے ہوئے مانٹیسکو سے ان کا تقابل بھی اس میں شامل ہے۔ آغاز ریاست کا نظریہ، ریاست بالقوۃ کا تصور، اصناف حکومت، منصب خلافت، المدینۃ الفاضلۃ کے فلسفیانہ تصور کی تردید، خلافت و ملوکیت کا عمرانی تجزیہ وہ مسائل ہیں جن سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اظہار ممنونیت

مجھے مشکور ہونا چاہیے ان بزرگ منتظمین مذکراتِ علمیہ کا جن کی تکریم و تحسین کی بدولت اس کتاب کے بعض مباحث سمیناروں کے اہل علم شرکاء کے سامنے پیش کیے جا سکے اور بحث و مباحثہ کے بعد ان میں اضافے کیے گئے۔ خاص طور پر عالمی رابطہ ادب اسلامی کے صدر مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ، سکریٹری جنرل مولانا نذر الحفیظ ندوی اور آفس سکریٹری مولانا اقبال احمد ندوی کا اور پروفیسر محمد رفیق سابق چیرمین شعبہ فلسفہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور جناب محمد مقیم الدین کنوینر سمینار بہ عنوان ''اسلام میں تسلسل و تبدل'' کا جنھوں نے ناچیز کو دعوت سخن دی، ڈاکٹر محمد ریاض کرمانی مدیر اور ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی نائب مدیر سہ اشاعتی آیات علی گڑھ، مولانا نور محمد فلاحیؒ، مدیر منتظم، مولانا عبدالبر اثری فلاحی مدیر اور مولانا انیس احمد فلاحی نائب مدیر مجلہ حیات نو جامعۃ الفلاح اعظم گڑھ، پروفیسر عماد الحسن آزاد فاروقی مدیر، جناب فرحت اللہ خاں معاون مدیر اسلام اور عصر جدید نئی دہلی، پروفیسر شہریار مدیر، جناب محمد صابر نائب مدیر سہ ماہی فکر و نظر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے اسمائے گرامی کا تذکرہ بطور خاص ضروری ہے۔ راقم ان تمام افاضل و احباب کا

ممنون ہے اور ان کے لیے دعا گو۔ خدا کرے یہ مجموعۂ مقالات مفید ثابت ہو۔ عباقرۂ اسلام کے افکار و عطیات کے اعتراف اور تجزیہ کی راہ وا کرے اور علماء و ارباب قلم کو مہمیز کرے کہ وہ تاریخ اسلام کے ناموران کی علمی و تہذیبی خدمات کو روشنی میں لائیں۔

قصر فہد
یونیورسٹی فورٹ انکلیو
بردولی روڈ، علی گڑھ

عبیداللہ فہد فلاحی
۱۳ر ستمبر ۲۰۱۵ء
پروفیسر شعبہ اسلامک اسٹڈیز
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲
email: drfahadamu60@yahoo.in

حصہ اوّل

دین، فلسفہ، سائنس

عقل ونقل کے مسائل اور فلاسفۂ اسلام

قرآن کریم کی دعوت تدبر

قرآن کریم اللہ کی عطا کردہ وہ آخری الہامی کتاب ہے جس نے عقلی نظر و تدبر کی دعوت اتنے واشگاف انداز میں اور اتنی صراحت و وضاحت کے ساتھ دی ہے کہ اس میں کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں نکالی جا سکتی۔ یہ امتیاز کسی دوسری الہامی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہوا۔ قرآن نے عقل کی تمام صلاحیتوں کو جلا بخشی اور اس کے وظائف اور ذمہ داریاں متعین کیں، قرآن کی بیان کردہ یہ عقل مجرد یونانی تفلسف سے ماورا اور حقائق و واقعات عالم سے مربوط اور ہم آہنگ ہے۔ قرآنی عقلیت زندگی اور اس کی رنگا رنگی کو متاثر کرتی اور حرکت انسانی کو ایک مخصوص رُخ اور جہت عطا کرتی ہے۔ قرآن کے اسلوب بیان کا ایک اعجاز یہ بھی ہے کہ اس نے العقل کا لفظ جملہ اسمیہ کے صیغہ کے طور پر کہیں استعمال نہیں کیا بلکہ جہاں کہیں یہ لفظ آیا ہے صیغہ فعل کے طور پر آیا ہے۔ اس سے قرآن کی یہ عظیم الشان حکمت ہویدا ہوتی ہے کہ عقل محض تعقل کا نام نہیں نہ یہ قائم بالذات جوہر ہے بلکہ یہ عبارت ہے اعمال و وظائف کی انجام دہی سے اور انسانی سرگرمیوں کو حسن و نظم کا پیراہن عطا کرنے سے۔

قرآن پاک نے عقلی بحث و نظر کے ثمرہ یعنی علم و معرفت کا بھی بڑا اہتمام کیا ہے۔ علم کا مادہ اور اس کے مشتقات قرآن میں ۹۰۰ (نو سو) سے زائد مرتبہ وارد ہوئے ہیں۔ علماء کو دوسروں پر فضیلت دی ہے اور انہیں خشیت الٰہی اور خلق خدا کے سامنے انکسار و تواضع کے مظاہرہ جیسی صفات سے مزین بتایا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ قرآن نے علم اور علماء کو مذہبی اور دینی حوالہ سے ہی متعارف نہیں کرایا ہے بلکہ کائنات اور ملکوت السماوات والارض کے تمام علوم و معارف کی تحصیل اس کی دعوت کا مطمح نظر ہے۔ اس سلسلہ میں سورہ فاطر کی مندرجہ ذیل آیات بڑی اہم ہیں:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ

مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ، وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (سورہ الفاطر: ۲۷-۲۸)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ آسمان سے پانی برساتا ہے اور پھر اس کے ذریعہ سے ہم طرح طرح کے پھل نکال لاتے ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں۔ پہاڑوں میں بھی سفید، سرخ اور گہری سیاہ دھاریاں پائی جاتی ہیں جن کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اور اسی طرح انسانوں اور جانوروں اور مویشیوں کے رنگ بھی مختلف ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اس سے ڈرتے ہیں۔ بیشک اللہ زبردست اور درگذر فرمانے والا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ اس آیت میں علم سے مراد فلسفہ وسائنس اور ریاضی و تاریخ وغیرہ درسی علوم نہیں بلکہ صفات الٰہی کا علم ہے اور جو شخص اللہ کی صفات سے جتنا زیادہ ناواقف ہوگا وہ اس سے اتنا ہی بے خوف ہوگا اور اس کے برعکس جس شخص کو اللہ کی قدرت، اس کے علم، اس کی حکمت، اس کی قہاری وجباری اور اس کی دوسری صفات کی جتنی معرفت حاصل ہوگی اتنا ہی وہ اس کی نافرمانی سے خوف کھائے گا جیسا کہ بیشتر مفسرین نے لکھا ہے مگر یہاں مندرجہ بالا آیت میں غور وتدبر کا ایک پہلو اور ہے اور وہ ہے آسمان سے بارش کے نزول، مختلف رنگوں اور ذائقوں کے پھلوں کی افزائش، مختلف رنگوں کے پہاڑوں اور انسانوں اور جانوروں کے وجود کے بعد علماء اور خشیت الٰہی کا تذکرہ۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی ان نشانیوں کو ایک عالم دین کے مقابلہ میں ایک مسلمان سائنس داں زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے اور اس رنگارنگی اور تنوع میں حکمت وقدرت الٰہی کی کھوج اور دریافت میں اسے زیادہ کامیابی مل سکتی ہے۔ اس لیے علماء کے لفظ کو روایتی مفہوم میں محدود نہیں کیا جا سکتا۔

عقل ونقل کے میان ہم آہنگی

قرآن کریم اور عقل انسانی کے درمیان اسی تعامل اور باہمی رابطہ کی وجہ سے اسلامی

تاریخ میں کبھی کوئی ایسی آویزش دیکھنے میں نہیں آتی جس کے خوں چکاں واقعات سے عیسائیت اور مغرب کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ کلاسیکی دور سے جدید زمانہ تک اسلامی ادبیات میں عقل اور نقل کے درمیان رابطہ اور ہم آہنگی کے مختلف و متنوع پہلوؤں پر بڑے قیمتی مباحث اٹھائے گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں بطور خاص شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصنیف **درء تعارض العقل والنقل** علامہ ابن رشد (م۵۹۵ھ) کی کتاب **فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال** امام غزالی کی **القسطاس المستقیم** وغیرہ کو موضوع بحث بنایا جاسکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی تاریخ عقل اور نقل کے درمیان متوازن رابطہ اور ہم آہنگی کی تاریخ ہے۔ اگر یہ صورت حال نہ ہوتی تو ہر دور کی عقلیات کو قرآن نے مخاطب کر کے اس کی تصحیح نہ کی ہوتی اور مجددین و مصلحین نے ہر دور اور ہر علاقہ میں معاصر عقلیت سے تعامل کر کے اصلاح و تجدید کا وہ عظیم الشان فریضہ انجام نہ دیا ہوتا جو اسلامی تاریخ کا طرۂ امتیاز ہے اور جس سے اسلامی شریعت کی ابدیت کی ضمانت فراہم ہوتی رہی ہے۔ عقل و نقل کے درمیان رابطہ کا مسئلہ فکر اسلامی کی تاریخ کے اہم مسائل میں شمار ہوتا رہا ہے۔ اس موضوع سے دلچسپی متکلمین اور فلاسفہ دونوں نے اپنے مختلف نقطۂ نظر کے ساتھ لی ہے۔

عقل و نقل کے درمیان ہم آہنگی کے مسئلہ پر متکلمین کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے اس حقیقت کا ادراک ضروری ہے کہ متکلم بنیادی طور سے وہ مفکر ہے جو سب سے پہلے دینی نص پر ایمان رکھتا ہے پھر وہ عقل کے ذریعہ اس ایمان پر دلیل قائم کرتا ہے تاکہ اس دین کے متعلق شبہات کو رفع کر سکے۔

اسی لیے عضد الدین الایجی (م۷۵٦ھ) علم کلام کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں: ''علم کلام ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ آدمی دلائل کو استعمال کر کے دینی عقائد کے اثبات اور شبہات کے ازالہ پر قادر ہوتا ہے۔''[۱]

علامہ ابن خلدون (م۸۰۸ھ) علم کلام کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ ''وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ آدمی عقلی دلائل سے کام لے کر ایمانی عقائد کے دفاع میں استدلال کرتا ہے اور منحرف عقائد کے حامل بدعتیوں کی تردید کرتا ہے۔''[۲]

عقل ونقل پر بحثوں کی جہات

علم کلام کے آداب وشرائط میں یہ بات واضح ہے کہ عقل کے ذریعہ شریعت کی تائید کی جائے نہ کہ شریعت کو عقل سے دور کر دیا جائے جیسا کہ طاش کبریٰ زادہ کہتے ہیں:

> ''علم کلام کی شرط ہے کہ اس کا مقصد عقل کے ذریعہ شریعت کی تائید ہو اور عقیدہ کتاب وسنت کی تعلیمات پروان چڑھے اگر ان دونوں میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو اسے علم کلام نہیں کہا جا سکتا۔''[۳]

متکلمین اسلام کے ہاں عقل ونقل کا مسئلہ تین جہتوں میں زیر بحث رہا ہے، پہلی جہت یہ ہے کہ عقل شریعت پر مقدم ہے۔ یہ معتزلہ کا رجحان ہے۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ تنہا شریعت کی قانونی اہمیت ہے اور شرعی معاملات میں عقل کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے۔ اس رجحان کی نمائندگی بعض حشویہ اور ظاہریہ اور ان کے ہم خیال لوگ کرتے ہیں۔

تیسرا رجحان دونوں انتہاؤں کے درمیان واقع ہے۔ اس رجحان کے علمبردار شریعت کو عقل پر مقدم رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود شریعت کی تفہیم میں عقل کو دخیل گردانتے ہیں۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کا رجحان ہے جن میں اشاعرہ شامل ہیں۔[۴]

یہ ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ معتزلہ نے عقل کو مقدم رکھنے میں سماع کو باطل نہیں قرار دیا ہے بلکہ وہ ایک طرح سے اس کا دفاع کرتے ہیں۔ اسی طرح دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ظاہریہ عقل کو مطلقاً باطل نہیں کہتے بلکہ ظاہریہ کے ہراول مفکر وفقیہ علامہ ابن حزم اندلسیؒ ہیں اور عقل ونقل کے تعلق سے ان کا موقف بالکل واضح ہے۔

معتزلہ واشاعرہ کا موقف

معتزلہ کا خیال ہے کہ شریعت سے پہلے عقل حسن وقبح کا فیصلہ کرتی ہے اور عقل کے ذریعہ اللہ کی معرفت واجب ہے۔[۵]

تمام علوم ومعارف عقل کے ذریعہ حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ عقل نظر کے ذریعہ واجب ہیں اور سماع کے نزول سے پہلے منعم حقیقی کے شکر کو عقل واجب کرتی ہے۔[۵]

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَّ يَحْيٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ۔ [۷]

(تا کہ جسے ہلاک ہونا ہے وہ دلیل روشن کے ساتھ ہلاک ہو اور جسے زندہ رہنا ہے وہ دلیل روشن کے ساتھ زندہ رہے۔)

اشاعرہ کہتے ہیں کہ تمام واجبات کا تعلق سماعت سے ہے اور تمام علوم و معارف کا رابطہ عقل سے ہے۔ عقل نہ تو حسین وقبیح قرار دے سکتی ہے نہ کسی چیز کا اقتضا کر سکتی ہے نہ واجب کر سکتی ہے اور سماعت علم کو وجود نہیں بخشتی بلکہ اسے واجب کرتی ہے۔ [۸] ان کا استدلال ہے کہ وجوب کی ماہیت اسی وقت متعین ہوتی ہے جب کہ ترک عمل پر سزا مرتب ہو اور شرع کی آمد سے قبل کوئی سزا نہیں ہے کیوں کہ خود قرآن کہتا ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ [۹]

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں ہیں جب تک کہ پیغامبر نہ بھیج دیں)

اس سے یہ واجب قرار پایا کہ شرع سے قبل وجوب کا تعین نہ ہو۔ ان علماء نے مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کیا:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ۔ [۱۰]

(یہ سارے رسول خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجے گئے تھے تا کہ ان کو مبعوث کر دینے کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلہ میں کوئی حجت نہ رہے۔)

وَاَنَّا اَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهٖ لَقَالُوْا رَبَّنَا لَوْلَا اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُوْلًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَّذِلَّ وَنَخْزٰى۔ [۱۱]

(اگر ہم اس کے آنے سے پہلے ان کو کسی عذاب سے ہلاک کر دیتے تو پھر یہی لوگ کہتے کہ اے ہمارے پروردگار تو نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہ بھیجا کہ ذلیل و رسوا ہونے سے پہلے ہی ہم تیری آیات کی پیروی اختیار کر لیتے؟)

ان دونوں مواقف کا تجزیہ کرنے کے لیے ناگزیر ہے کہ ہم ہر ایک کا نکتۂ نظر وضاحت

سے رکھیں تا کہ معلوم ہو سکے کہ کون سا نکتہ نظر برحق ہے؟ اور کیا یہ دونوں رائیں دو متضاد انتہاؤں پر قائم ہیں جیسا کہ بعض لوگ کہتے ہیں؟

امام غزالی کہتے ہیں:

"جو شخص بحث ونظر کا منکر ہے اسے راہ راست نہیں مل سکتی اس لیے کہ برہان عقلی ہی کے ذریعہ ہم شارع کی صداقت کا پتہ لگاتے ہیں اور جو شخص تنہا عقل سے کام لیتا ہے اور شریعت کی روشنی سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہتا وہ بھی راہ حق سے محروم رہے گا۔"[۱۲]

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا معتزلہ نے تنہا عقل کا سہارا لیا اور نور شریعت سے انہوں نے اکتساب نہیں کیا ہے؟

اس سوال کا جواب قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ھ) کے موقف میں پنہاں ہے جن کا خیال ہے کہ دلائل چار قسم کے ہوتے ہیں، عقل، کتاب، سنت اور اجماع۔[۱۳]

سب سے پہلے عقل کی دلالت ہے کیوں کہ اس سے حسن و قبح کے درمیان تمیز ہوتی ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی، سنت رسول اور اجماع حجت ہیں۔[۱۴]

پھر قاضی عبدالجبار ان لوگوں سے بحث کرتے ہیں جو دلائل کی اس ترتیب پر حیرت ظاہر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ کتاب الٰہی پر عقل کو مقدم رکھنے کی یہ کوشش تشریفی اور تکریمی نہیں بلکہ ترتیبی ہے۔ گھر سے نکل کر مسجد جانے والا لازماً مسجد کے راستے کو طے کرے گا لیکن مسجد سے پہلے راستہ کو طے کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ راستہ کو مسجد پر افضلیت دی جا رہی ہے اور مسجد کے مقابلہ میں راستہ کو مشرف و معزز سمجھا جا رہا ہے بلکہ یہ تو معاملات کی منطقی ترتیب ہے۔ قاضی عبدالجبار اس مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہیں اور تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔[۱۵]

"بعض لوگ اس ترتیب پر تعجب کا اظہار کرتے اور سمجھتے ہیں کہ دلائل بس کتاب وسنت اور اجماع ہی سے حاصل ہوتے ہیں یا یہ کہ عقل اگر کچھ رہنمائی کرتی ہے تو بعد میں اس کا نمبر آتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے اس لیے کہ اللہ نے صرف اہل

عقل کو خطاب کیا ہے اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی، سنت رسول اور اجماع حجت ہیں۔ اس بات میں اصل عقل ہی ہے گرچہ ہم کہتے ہیں کہ کتاب الٰہی ہی اصل ہے، کیوں کہ اس میں وہ تمام تنبیہات موجود ہیں جو عقل میں آتی ہیں اسی طرح اس میں احکام پر دلائل بھی ہیں، عقل ہی سے افعال کے احکام اور فاعل کے احکام کے درمیان تمیز ہوتی ہے۔ اگر عقل نہ ہوتی تو ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ کس چیز کو کرنے یا نہ کرنے سے مواخذہ ہوتا ہے اور تعریف و مذمت کن افعال پر ہوتی ہے اسی لیے اس شخص سے مواخذہ نہیں ہوتا جو عقل کی دولت سے محروم ہوتا ہے جب ہم نے عقل سے پہچان لیا کہ ایک اللہ ہے جو الوہیت میں یکتا ہے اور اسے حکیم جان لیا تب اس کی کتاب سے معلوم ہوا کہ اس میں رہنمائی اور دلالت ہے اور جب ہم نے یہ جان لیا کہ وہ رسول بھیجتا ہے اور معجزات کی نشانیاں امتیازی طور پر دیتا ہے تب ہمیں پتہ چلا کہ رسول کا قول حجت ہے اور جب اللہ کے رسول نے فرمایا کہ میری امت کسی خطا پر مجتمع نہیں ہوسکتی اور یہ کہ تم جماعت سے وابستہ رہو تب ہمیں معلوم ہوا کہ اجماع حجت ہے۔" [۱۶]

معتزلہ کے نزدیک عقل جیسا کہ قاضی عبدالجبار کہتے ہیں تنہا نہیں ہے جیسا کہ مغربی یونانی عقلیت میں ہے بلکہ اس کے ساتھ کتاب وسنت اور اجماع بھی حجت ہیں۔ اس لیے یہاں عقل و نقل کے درمیان مواخات، ہم رشتگی اور رابطہ قائم ہے اور دونوں برہان و استدلال کے دو طریقے ہیں۔

قاضی عبدالجبار اپنے اس موقف کی ترجمانی ان براہمہ کی تردید کرتے ہوئے بھی کرتے ہیں جو اس دلیل کی وجہ سے نبوتوں کا انکار کرتے ہیں کہ انبیاء جو تعلیمات لے کر آتے ہیں وہ ان کی نگاہ میں دو صورتوں سے خالی نہ ہوں گی یا تو وہ عقل کے مطابق ہوں گی اور اس صورت میں عقل ہی کافی وشافی ہے یا وہ تعلیمات عقل کی مخالف ہوں گی اور اس وجہ سے قابل رد اور نا قابل قبول ہوں گی۔ [۱۷]

قاضی عبدالجبار اس موقف کا انکار کرتے ہیں اور براہمہ کو باور کراتے ہیں کہ عقل کافی نہیں ہے اور رسولوں سے بے نیازی ممکن نہیں ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اللہ نے عقل کی تخلیق ایسی فطرت پر کی ہے جو انبیائی تعلیمات سے ہم آہنگ ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ رسولوں کی کوئی تعلیم خلاف عقل ہو۔[18]

اسی لیے امام فخر الدین الرزای جو اشعری ہیں اور معتزلہ کی آراء کو حماقت زدہ قرار دینے میں معروف ہیں، کہتے ہیں کہ وجوب عقلی کا دفعیہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ اگر وجوب عقلی ثابت نہ ہوتا تو وجوب شرعی قطعی طور پر ثابت نہ ہوتا۔[19] جس آیت سے لوگ وجوب شرعی ثابت کرتے ہیں، وہ یہ ہے:

وَمَاكُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔[20]

(اور ہم عذاب دینے والے نہیں جب تک کہ ایک پیغامبر نہ بھیج دیں۔)

امام رازی اس آیت کے تئیں دو اقوال نقل کرتے ہیں پہلا قول یہ ہے کہ آیت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور ہم یہ مراد لیں کہ عقل ہی خلق خدا کی طرف اللہ کا رسول ہے بلکہ یہ رسول ہی تھا جس کا وجود نہ ہوتا تو کسی نبی کی رسالت متعین نہ ہوتی، اس لیے عقل ہی اصلی رسول ہے، اس لیے آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ ہم اس وقت تک عذاب نہیں دے سکتے تھے جب تک کہ عقل کے رسول کو مبعوث نہ کرتے۔

دوسرا قول ہے کہ ہم آیت کے عموم کو مخصوص کریں اور یہ مراد لیں کہ ان اعمال پر ہم عذاب کا فیصلہ نہیں کر سکتے جن کے وجوب کی معرفت کا کوئی راستہ شریعت کے سوا نہیں ہے عموم کی یہ تخصیص گرچہ ظاہر آیت سے ہٹ کر ہے لیکن دلائل کی موجودگی میں اس مفہوم کو اختیار کرنا واجب ہے اور ہم اس بات پر تینوں دلائل کے قیام کی وضاحت کر چکے ہیں کہ اگر ہم وجوب عقلی کی نفی کر دیں تو وجوب شرعی ہم پر لازم آتا ہے۔ واللہ اعلم۔[21]

اس طرح عقل و نقل کے درمیان رابطہ کے موضوع پر معتزلہ و اشاعرہ کے درمیان کوئی حقیقی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔ البتہ اس بات کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ معتزلہ ایک ایسا فرقہ ہے جس نے معقول کا مطالعہ کیا اور منقول کا فہم حاصل کیا اور دین کے دفاع کے

لیے یکسو ہو گیا۔ جن اصولوں کی انہوں نے تائید وحمایت کی اور جن کی تقویت کے لیے کمر بستہ ہوئے وہ محض ان تند وتیز مباحثوں کی پیداوار تھے جو ان کے اور مخالفوں کے درمیان واقع ہوئے۔ جو عقیدہ توحید انہوں نے اپنایا وہ جہمیہ کی تردید میں تھا اور وعد و وعید کا ان کا اصول مرجئہ کی تردید میں تھا اور المنزلۃ بین المنزلین کے اصول کے ذریعہ انہوں نے مرجئہ اور خوارج کا مقابلہ کیا۔[۲۲]

اس لیے معتزلہ کے موقف کو ان حالات وظروف کے پس منظر میں دیکھنا چاہئے جن میں وہ زندگی گذار رہے تھے۔ اگر ان کا طریقہ دفاع عقلی تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ فریق مخالف عقل کے سوا کسی چیز کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھا اس لیے اس سے مناقشہ کی بنیاد لازماً عقل ہی ہوتی جس معرکہ میں انہوں نے قدم رکھا تھا اسی کا طے کردہ یہ اسلوب تھا کیوں کہ دشمن فریق مخالف کے طریقہ پر جنگ کو اختیار کرنے کا پابند ہے اسی کے ہتھیاروں سے مسلح اور اس کی پالیسیوں اور منصوبوں سے واقف اور اس کے عزائم سے آشنا ہوتا ہے، ان تمام چیزوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ فریق جنگ اپنے مخالف سے متاثر ہو اور اس کے بعض مناہج کو اختیار کرے۔ معتزلہ کے اندر ان کے مخالفین کی بعض سوچ در آئی تھی گرچہ جو بری نہ تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا عقیدہ تبدیل ہو گیا تھا یا وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہو گئے تھے یا مخالفین سے مباحثہ واستدلال کے ذریعہ ان کے جہاد کی اہمیت کم ہو گئی تھی۔ کتاب الانتصار کے مقدمہ میں ڈاکٹر نیبرج نے کیا عمدہ بات کہی ہے "جو شخص کسی معرکہ کارزار میں بڑے دشمن سے مقابلہ کرے گا وہ جنگ کے آداب وشرائط کا پابند ہوگا اور احوال ومعاملات کی گردش سے پوری طرح واقف ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ دشمن کی حرکات وسکنات، اس کی نشست وبرخاست کا تعاقب کرے۔ ہوسکتا ہے کہ اس تعاقب میں دشمن اور اس کی چالوں کی روح اس کے اندر بھی سرایت کر جائے۔ یہی معاملہ فکری معرکوں کا بھی ہوتا ہے۔"[۲۳]

ذرا ظاہریہ کے مسلک پر بھی توقف کریں تا کہ عقل ونقل کے تعلق سے ان کے حقیقی موقف کی وضاحت ہو جائے۔[۲۴] ابوداؤد الظاہری (۲۰۱-۲۷۰ھ)[۲۵] نے اصلاً ظاہری فرقہ

کی بنیاد رکھی لیکن امام علی ابن احمد بن سعید المعروف بہ ابن حزم الظاہری (۳۸۴-۴۵۶ھ) کے مقابلہ میں مغرب میں انہیں مقبولیت وشہرت نصیب نہ ہو سکی، فاطمی تحریک جو بسا اوقات باطنی یا اسماعیلی تحریک کے نام سے پکاری جاتی ہے بلاد مغرب میں شمالی افریقہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ طاقتور اور مستحکم تھی اور ابن حزم اموی تھے اور اموی سلطنت کے لیے شدید تعصب رکھتے تھے اور اس کے مخالف علویوں یا فاطمیوں سے انہیں شدید نفرت تھی۔[۲۶]

یہاں سے ہم ابن حزم کے موقف اور ان کے ظاہری منہاج کی حقیقت جس کی دعوت وہ زندگی بھر دیتے رہے، کو اچھی طرح ہم سمجھ سکتے ہیں لیکن پہلے مذہب باطنیہ کی طرف مختصر اشارہ کرنا ضروری ہے۔

باطنیہ تمام اسلامی فرقوں سے خارج ایک فرقہ ہے۔[۲۷]

عبدالقاہر بغدادی (م ۴۲۹ھ) کہتے ہیں: جن لوگوں نے مذہب باطنیہ کی بنیاد رکھی، مجوس کی اولاد تھے اور اپنے اسلاف کے مذہب کی طرف میلان رکھتے تھے۔ انہوں نے قرآنی آیات اور نبوی سُنتوں کی تاویل اپنی اساسیات کی موافقت میں کی۔[۲۸]

اسی لیے عبدالقاہر البغدادی انہیں ان زندیق دہریوں میں شامل کرتے ہیں جو تمام رسولوں اور شریعتوں کی فرسودگی کے قائل ہیں تا کہ جس چیز کی طرف طبیعت مائل ہو اسے مباح کر سکیں۔ قرآن سنت کی تاویلوں کے ذریعہ ان کا مقصد مجوسی مذہب کی دعوت دینا تھا۔[۲۹]

ان کی دعوت کا ایک حصہ یہ ہے بھی ہے کہ ایک ''امام صادق متعین ہو جو ہر زمانہ میں موجود ہو۔ اس لیے کہ ان کی نظر میں عقل ونظر کے ساتھ معرفت کا کوئی طریقہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایک معلم تعلیم دیتا رہے۔''[۳۰]

اسی لیے ان کا مسلک ہے کہ جو شخص اس حال میں مرے کہ اسے اپنے زمانہ کے امام کا پتہ نہ ہو وہ جاہلیت کی موت مرا،[۳۱] کیوں کہ یہ امام ہدایت کا کام کرتا ہے اور اسرار دین کی تعلیم دیتا ہے جس سے واقف خواص علماء ہوتے ہیں نہ عام مقلدین۔ یہ تمام لوگ تو کتاب الٰہی کے نصوص کے ظاہر کا علم رکھتے ہیں اور باطنی علم سے بالکل بے بہرہ ہوتے ہیں۔[۳۲]

ان کی نگاہ میں ظاہر نص کی حیثیت چھلکے کی اور باطن کی حیثیت مغز کی ہے اور مغز چھلکے سے بہتر ہوتا ہے۔[۳۳]

کیوں کہ ظواہر عذاب ہیں اور باطن میں رحمت ہے۔ ان کا استدلال قرآن کی اس آیت سے ہے:

فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُوْرٍ لَّهٗ بَابٌ بَاطِنُهٗ فِيْهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهٗ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ۔[۳۴]

(پھر ان کے درمیان ایک دیوار حائل کر دی جائے گی جس میں ایک دروازہ ہوگا اس دروازے کے اندر رحمت ہوگی اور باہر عذاب)[۳۵]

حدیث نبوی کہ "قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے" کا مفہوم ان کے نزدیک یہ ہے کہ ان کے حقائق تک رسائی اسی امام کی ہوگی جسے اللہ نے الہام کی امانت سے خاص کیا ہے۔[۳۶] اس لیے ان کے داعی بدعت کے لیے شرط ہے کہ وہ تلبیس پر پوری طرح قادر ہو اور ظواہر کی تاویل کے تمام پہلوؤں سے واقف ہو تاکہ باطنی مفہوم پر انہیں محمول کر سکے۔[۳۷]

اسی لیے ظاہریہ کے موقف پر عام طور سے اور ابن حزم کے مسلک پر خاص طور سے ہمیں تعجب نہیں ہوتا کہ انہوں نے اسلام کا دفاع اس منحرف رجحان کے خلاف کیا جس نے اصول دین کی تاویل کر کے شرک کو مباح کر دیا تھا اور احکام شریعت کی ایسی تاویل کی تھی جس سے شریعت کی ضرورت ہی ختم ہو گئی تھی۔

استاذ العقاد اسی لیے کہتے ہیں کہ مذہب ظاہریہ پروان چڑھا تاکہ اس باطنیت کا مقابلہ کرے اور ایک ایسے مخفی امام کی ضرورت کا انکار کرے جو لوگوں کو ایسی تعلیم دے جس کی تعلیم حاصل کرنا آیات و احادیث کے ظاہر سے ان کے بس اور وسعت میں نہیں ہے۔[۳۸]

ابن حزمؒ کا دفاعِ دین

ابن حزم ان فرقوں سے ہمیں اس طرح ہوشیار کرتے ہیں:

"اللہ کے بندو! ہوشیار رہو! اہل کفر و الحاد تمہیں دھوکہ نہ دے دیں اور بغیر کسی دلیل کے اپنی چکنی چپڑی باتوں سے اور تمہارے رب کی کتاب اور تمہارے نبی

کے کلام کی تعلیمات کے برخلاف اپنے مواعظ سے تمہیں فریب میں مبتلا نہ کر لیں۔ کتاب وسنت کے سوا کسی میں خیر نہیں ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ کا دین ظاہر اور واضح ہے۔ اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔ وہ اعلان وظاہر ہے۔ اس میں کوئی چیز راز کی نہیں ہے۔ سب کھلی ہوئی دلیلیں ہیں۔ ان میں کوئی مداہنت نہیں ہے۔ اسے مجرم سمجھو جو بغیر دلیل کے پیروی کی دعوت دے۔ جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ کا کوئی مذہب سری اور باطنی ہے ان کے محض دعوے اور بے بنیاد الزامات ہیں۔ یادرکھو کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت کا ایک کلمہ بھی نہیں راز میں رکھا نہ خصوصی طور سے کسی بیٹی، بھتیجے، بیوی یا دوست کو شریعت کا کوئی ایسا راز دیا جسے آپ نے عوام سے چھپایا ہو۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ کوئی خفیہ راز تھا نہ کوئی رمز واشارہ تھا اور نہ کوئی باطن تھا مگر یہ کہ ہر چیز کی طرف اللہ کے بندوں کو آپ نے دعوت دی۔ اگر آپ نے کوئی چیز چھپائی ہوتی تو آپ نے حکم خداوندی کے مطابق تبلیغ کا فریضہ انجام نہ دیا ہوتا۔ جو شخص اس طرح کی بات کرتا ہے وہ کافر ہے۔ ان لوگوں سے دور رہو جو نہ اپنے طریق کار کی دضاحت کرتے ہیں اور نہ دلیل دیتے ہیں اور اس راہ سے منحرف نہ ہو جاؤ جس پر تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ گامزن تھے۔"[۳۹]

اس واضح عبارت سے ہم ابن حزم کا موقف سمجھ سکتے ہیں اور اس بات کا اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ظاہر نص کو اختیار کرنے میں وہ کسی قدر دلچسپی رکھتے تھے اور اس بات پر کتنا زور دیتے تھے کہ "کلام الٰہی کے ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے اور کسی صورت میں خدا کے کلام کو اس کے ظاہر سے نہیں ہٹایا جاسکتا سوائے اس کے کہ کوئی نص، اجماع یا حسی ضرورت اس بات کا تقاضا کرے کہ کلام کو اس کے ظاہر پر محمول نہ کیا جائے بلکہ اُس کے ظاہر سے ہٹ کر دوسرا مفہوم اختیار کیا جائے۔"[۴۰]

ابن حزم کے موقف اور ظاہر نص کو پکڑنے کی ان کی دعوت کو باطنیہ کی آراء ودعاوی کا محض ابطال نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان کے نظریات ورجحانات ہر اس شخص کے خلاف ایک طاقت

ور تردید اور صریح ابطال ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن کی آیات باہم متضاد یا متناقض ہیں۔

ابن حزم کے حقیقی موقف کو سمجھنا ضروری ہے کیوں کہ ظاہر نص کی پیروی کی دعوت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے عقل کو منسوخ کر دیا ہے۔ وہ ایک مسلمان مفکر کی طرح عقل کے کردار کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں ورنہ ان کی کتاب **الفصل فی الملل** اور دوسری تصنیفات میں مباحثوں اور ان کے سخت موقف کی تفسیر ہم کس طرح کریں گے؟ ان تمام تحریروں میں ابن حزم نے اس چیز کی پیروی کی ہے جس کی پیروی واجب ہے یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے استدلال۔ یہ بات معروف ہے کہ ہر موضوع کا اپنا مخصوص منہاج ہوتا ہے چنانچہ ان کا حسی و عقلی منہاج ان عقلی و حسی موضوعات کے ساتھ مخصوص ہے جو حس اور عقل کے دائرہ میں آتے ہیں لیکن جہاں تک ان شرعی الہامی امور کا تعلق ہے جو عقل کے اختصاص میں نہیں آتے اور اس کے دائرہ سے باہر ہیں، کیوں کہ ان کی معرفت عقل کی قدرت وصلاحیت سے ماوراء ہے تو ان میں ابن حزم کا خاص مسلک ہے یعنی منہاج ظاہری کا التزام ان معاملات میں جن میں اللہ نے نص نازل کی ہے، ان کی خبر دی ہے اور ان کی وضاحت ہے۔[۱۴۱]

ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ نقل کے رجحان نے جس کی نمائندگی ظاہریہ نے کی، عقل کو نقل سے الگ کر دیا، نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقلی رجحان نے جس کی نمائندگی معتزلہ نے کی عقل کو نقل پر مقدم کر کے نقل کا انکار کیا۔ یہ دونوں رجحانات دو متضاد انتہاؤں پر نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک عقل کا کردار متعین کرتا ہے اور ہر جماعت کا اپنا نقطۂ نظر ہے۔

جن لوگوں نے رسالت والوہیت کو عقل سے سمجھنے کے بعد نقل کو مقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ ان کا یہ ایمان ہے کہ ”صاحب شریعت کے ادراکات وسیع تر دائرہ کی وجہ سے عقلی نظر و بحث کے ادراکات سے کہیں زیادہ وسیع ہیں وہ عقلی نظر سے ماوراء اور اس کو محیط ہیں کیوں کہ وہ انوار الٰہیہ سے اکتساب کرتے ہیں اور عقلی نظر کے ضعیف قانون اور محصور ادراکات کے تحت وہ داخل نہیں ہیں۔“[۱۴۲]

اور جن لوگوں نے عقل کو مقدم جانا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فریق مخالف نقل کی پابندی پر تیار نہیں ہے اس لیے عقلی اساس پر ہی مناقشہ کو استوار رکھنا ناگزیر تھا "انہیں دراصل اس پر مجبور کیا ملحدین کے کلام نے جو نظری بدعتوں کے ذریعہ سلفی عقائد کی مخالفت کر رہے تھے۔ اس لیے انہوں نے بھی ان کی تردید کے لیے ان ہی کے اسلوب کو اختیار کیا اور اس کا تقاضا ہوا کہ نظری دلائل کا سہارا لیں اور ان کے ذریعہ سلفی عقائد کی برتری ثابت کریں۔" [۴۳]

امام راغب الاصفہانی (م ۵۰۲ھ) کی عبارت کتنی خوبصورت ہے! وہ کہتے ہیں:

> "اللہ کے مخلوق کی طرف دو رسول ہیں ایک باطن کا رسول اور وہ عقل ہے۔ دوسرا ظاہر کا رسول اور وہ پیغمبر ہے۔ کوئی شخص رسول ظاہر سے اس وقت تک استفادہ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ رسول باطن سے استفادہ نہ کرے۔ رسول باطن ہی رسول ظاہر کے دعویٰ کی صحت و صداقت کو پرکھتا ہے اگر وہ نہ ہو تو ظاہر کے قول سے استدلال لازم نہ ٹھہرے۔ اسی لیے جو لوگ اللہ کی وحدانیت اور نبوت کی صداقت میں شک کرتے ہیں اللہ نے ان کی عقلی ماردی ہے اور انہیں حکم دیا ہے کہ وہ ان امور کی صحت کے لیے عقل کو استعمال کریں۔
>
> عقل قائد ہے اور دین مدد اور تعاون ہے، اگر عقل نہ ہو دین باقی نہ رہے گا اور اگر دین نہ ہو تو عقل حیران و ششدر رہے گی اور ان دونوں کا اجتماع نور علی نور [۴۴] روشنی پر روشنی ہوگا۔ [۴۵]

الغزالیؒ کا موقف

امام غزالی (م ۵۰۵ھ/۱۱۱۱ء) نے اپنی کتاب معارج القدس میں یہی خیال ظاہر کیا ہے انہوں نے عقل اور شرع دونوں کی ہم آہنگی اور دونوں کی باہمی ضرورت پر زور دیا ہے وہ کہتے ہیں یہ اقتباس طویل ہے مگر بہت اہم ہے:

> "جان لو عقل شریعت کے بغیر ہدایت نہیں پا سکتی اور شرع عقل کے بغیر واضح نہیں ہوگی۔ عقل کی حیثیت بنیاد کی اور شرع کی حیثیت عمارت کی ہے۔ عمارت نہ ہو تو بنیاد کیا فائدہ پہنچا سکتی ہے؟ اور عمارت مستحکم نہیں ہوگی اگر بنیاد نہ ہو۔

یہ بات بھی ہے کہ عقل کی حیثیت نگاہ کی اور شرع کی حیثیت کرن کی ہے۔ نگاہ بے سود ہوگی اگر خارج سے کرن نہ ہو اور شعاع بے فائدہ ہے اگر نگاہ نہ ہو۔ اسی لیے اللہ نے فرمایا ہے:

قَدْ جَآءَكُم مِّنَ اللّٰهِ نُورٌ وَّ كِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّورِ بِاِذْنِهٖ۔ [۴۶]

(تمہارے پاس اللہ کی طرف سے روشنی آ گئی ہے اور ایک ایسی حق نما کتاب جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو اس کی رضا کے طالب ہیں سلامتی کے طریقے بتاتا ہے اور اپنے اذن سے ان کو اندھیروں سے نکال کر اجالے کی طرف لاتا ہے۔)

یہ حقیقت بھی ہے کہ عقل کی حیثیت چراغ کی اور شریعت کی حیثیت اس کو طاقت دینے والے تیل کی ہے۔ تیل نہ ہو تو چراغ روشنی نہیں دے سکتا اور اگر چراغ نہ ہو تو تنہا تیل اس سلسلہ میں کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔ اسی حقیقت کی طرف اللہ نے متنبہ کیا ہے:

اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ۔ [۴۷]

(اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ کائنات میں اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہے کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارہ اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو نہ شرقی ہو نہ غربی، جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑکا پڑتا ہو چاہے آگ اس کو نہ لگے۔ روشنی پر روشنی!)

شریعت خارج سے عقل ہے اور عقل داخل سے شریعت ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے معاون بلکہ باہم متحد ہیں۔

شریعت چوں کہ خارج سے عقل کا نام ہے اسی لیے اللہ نے قرآن کی متعدد آیات میں عقل سے کافروں کی محرومی کا تذکرہ کیا ہے:

صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡىٌ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُوۡنَ۔[۴۸]

(یہ بہرے ہیں گونگے ہیں اندھے ہیں اس لیے کوئی بات ان کی عقل میں نہیں آتی۔)

اور چونکہ عقل داخل سے شرع ہے اس لیے اللہ نے عقل کی صفت یہ بیان کی ہے:

فِطۡرَةَ اللّٰهِ الَّتِىۡ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيۡهَا لَا تَبۡدِيۡلَ لِخَلۡقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّيۡنُ الۡقَيِّمُ۔[۴۹]

(قائم ہو جاؤ اس فطرت پر جس پر اللہ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے اللہ کی بنائی ہوئی ساخت بدلی نہیں جا سکتی بالکل یہی راست اور درست دین ہے۔)

اس آیت میں عقل اور فطرت کو قرآن نے دین سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں ہم آہنگی اور اتحاد کی وجہ سے اسے نُوۡرٌ عَلٰى نُوۡرٍ[۵۰] قرار دیا ہے، یعنی عقل و شریعت دونوں کی روشنی جمع ہوگئی۔ پھر اسی آیت میں آگے فرمایا کہ اللہ جسے چاہتا ہے اپنے نور کی ہدایت دیتا ہے۔ یہاں اللہ نے دونوں انوار کے لیے واحد ہی کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ کیوں کہ عقل غائب ہو جائے تو شریعت بے سود ہو جاتی ہے اور اسی طرح کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی جیسے نور بصارت سے محرومی کے بعد شعاع بے سود ہو جاتی ہے اور شریعت سے بے نیازی کے بعد عقل اکثر چیزوں تک رسائی میں اسی طرح ناکام رہتی ہے جیسے نور کے فقدان سے آنکھ بے بس ہو جاتی ہے۔"[۵۱]

امام غزالی کہتے ہیں کہ عقل کی مذمت کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ اس بصیرت کا نور ہے جس سے عرفان الٰہی حاصل ہوتا ہے اور صدق رسالت کا پتہ چلتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"عقل کی مذمت کیسے کی جاسکتی ہے جب کہ اللہ نے اس کی تعریف کی ہے؟ اگر قابل مذمت عقل ہوسکتی ہے تو قابل تعریف کون سی چیز ہوگی؟ اگر قابل تعریف اور محمود شریعت ہے تو کس طرح شریعت کی صحت معلوم ہوگی؟ اگر اس کا علم عقل مذموم کے ذریعہ ہوگا جو نا قابل اعتماد ہے تو شریعت بھی قابل مذمت ٹھہرے گی۔"[۵۲]

ابن تیمیہؒ کا موقف

سلفی مکتب فکر کے نمائندہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (۶۶۱-۷۲۸ھ) ہیں عقل ونقل پر گفتگو آپ کے حوالہ کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی۔ آپ کے نزدیک عقل کی اہمیت مسلم ہے مگر اس پر شریعت کا اثبات موقوف نہیں ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ شرع ثابت ہے خواہ اس کا ثبوت عقل سے معلوم نہ ہو۔ علم کا معدوم ہونا یہ معنیٰ نہیں رکھتا کہ وہ موجود نہیں ہے۔ حقائق کا علم نہ ہو تو اس سے ان کے وجود پر کوئی حرف نہیں آتا۔[۵۳]

ابن تیمیہؒ یہاں ایک بہت اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ یہ کہ:

"جو چیز معلوم ومعروف ہے وہ اپنے وجود کے لیے علم کی محتاج نہیں ہے جیسے اللہ کی وحدانیت، اسماء وصفات باری، رسالت، فرشتوں اور آسمانی کتابوں کی صداقت کے بارے میں ہمیں علم ہے۔ یہ تمام معلومات ثابت اور قطعی ہیں خواہ ہم ان کا علم رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں یہ معلومات ہمارے علم سے بے نیاز ہیں۔ عقل کے ساتھ شرع کا معاملہ اسی باب سے ہے۔ اللہ کی جانب سے نازل شدہ شریعت فی نفسہٖ ثابت ہے خواہ ہم اپنی عقلوں سے اس کا علم رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔ وہ فی نفسہٖ ہماری عقل وعلم سے بے نیاز ہیں۔ البتہ ہم اس کے محتاج ہیں اور اپنی عقلوں کے ذریعہ اس کا علم حاصل کرنے کے ضرورت مند ہیں عقل جب شرع کی تعلیمات کا علم حاصل کرتی ہے تو اس کی عالم بن جاتی ہے اور دنیا وآخرت کے تمام امور کی واقف کار ہو جاتی ہے جن پر شریعت مشتمل ہوتی ہے، وہ اپنے اس علم سے فائدہ اٹھاتی ہے اور یہ علم اسے وہ صفت عطا کرتی

ہے جو اس سے پہلے اس کے پاس نہ تھی اگر عقل کو یہ علم حاصل نہ ہوتا تو وہ ناقص اور جاہل رہتی۔[54]

سابق رائے پر ابن تیمیہ کو جو اعتراض بھی ہو، طرفین کا نقطہ نظر مختلف ہے۔ اگر ابن تیمیہؒ عقل و نقل کے درمیان اس رابطہ کو اس نکتہ نظر سے دیکھتے ہیں کہ وہ شی فی نفسہٖ ثابت ہے خواہ ہم اس کا علم رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں تو دوسرا گروہ ایک دوسری جہت سے اس پر نظر ڈالتا ہے اور وہ ہے نفع رسانی و ہدایت اور استعمال شدہ وسیلہ تاکہ شریعت سے ہدایت کا حصول مکمل ہو۔

چوں کہ جہت مختلف ہے اس لیے طرفین کے درمیان ساخت کے اعتبار سے اختلاف ناگزیر ہے اگر ابن تیمیہ شی کے فی نفسہٖ ثابت ہونے پر نگاہ رکھتے ہیں تو اس کا علم رکھنے کے لیے ہمارے لیے عقل ناگزیر ہے عقل اشیاء کے متعلق ہماری جانکاری کا وسیلہ ہے اس صراحت میں اختلاف نتیجہ کے اعتبار سے باقی نہیں رہتا کیوں کہ ابن تیمیہ ظاہری اختلاف کے باوجود جس نتیجہ تک پہنچتے ہیں وہی منزل اور نتیجہ دوسرے گروپ کا بھی ہے اور وہ ہے عقل اور نقل کے درمیان تعارض کا دفعیہ اور ابن تیمیہ کی تعبیر کے مطابق صحیح منقول اور صریح معقول کے درمیان، ہم آہنگی اور موافقت۔

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

> ''جو بات عقل صریح سے معلوم ہے اس کا شریعت کے مخالف ہونا ناقابل تصور ہے بلکہ صحیح منقول کی مخالفت صریح معقول کبھی نہیں کر سکتی۔ میں نے لوگوں کے مختلف فیہ مسائل پر بہت غور کیا تو میں نے محسوس کیا کہ جو چیزیں صریح و صحیح نصوص کے خلاف تھیں وہ فاسد شبہات تھے اور عقل کے ذریعہ ان کا بطلان معلوم و متعین تھا بلکہ عقل کے ذریعہ ان کا نقیض جو شرع کے مطابق تھا متعین ہوا۔ میں نے بڑے بڑے مسائل جیسے توحید و صفات خداوندی، تقدیر، نبوت اور معاد وغیرہ کے مسائل پر تدبر کیا اور میں نے دیکھا کہ عقل صریح سے جو باتیں معلوم ہوئیں ان کے مخالفت سمع نے کبھی نہیں کی بلکہ جس سماعی چیز کو اس کی مخالفت میں پیش کیا گیا

وہ یا تو ضعیف حدیث تھی یا کمزور دلالت تھی اس لیے وہ چیز دلیل نہیں کہلائی جاسکتی گرچہ عقل صریح کی مخالفت سے الگ تھلگ ہو اور اگر وہ عقل صریح کی مخالفت کی زد میں بھی ہو تو اسے دلیل سمجھنا مزید غلط ہوگا۔''[۵۵]

اس بنیاد پر جب ہم عقل ونقل کے باہمی رابطہ کے تعلق سے اسلامی موقف پر بحث کر رہے ہوں تو ہم عقل ونقل کے درمیان خلیج حائل نہیں کر سکتے جیسا کہ بعض محققین نے کیا ہے۔[۵۶]

انہوں نے اس موضوع کے تحت موقف کو تین بنیادی رجحانات میں تقسیم کر دیا ہے:

نقلی رجحان، ان کی نگاہ میں عقل کو شرع کے دائرہ سے خارج کر دیا گیا ہے۔

عقلی رجحان، یعنی عقلی دلائل پر قدح مناسب نہیں ہے خواہ وہ دلائل نقلیہ سے متصادم ہوں۔ یہ رجحان اس حقیقت نقلیہ کا انکار کرتا ہے جس کی معترف عقل نہ ہو۔

توفیقی رجحان یعنی عقل ونقل میں موافقت اور سازگاری پیدا کی جائے۔[۵۷]

یہ مسئلہ دراصل انتخاب کا نہیں ہے،[۵۸] کہ اگر ہم نقل کے رجحان کو اختیار کریں تو عقل کی کوئی گنجائش نہ ہو اور اگر عقل کو تسلیم کر لیں تو نقل سے دامن چھڑانا ناگزیر ہو جائے۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ رجحان نقلی کی یہ تشریح کہ عقل کو شرع کے دائرہ سے خارج کر دیا جائے تضاد بیانی کا شکار ہے اس لیے کہ وہ چیز نقلی کیسے ہوگی جب کہ عقل کو شرع کے دائرہ سے خارج کر دیا جائے گا؟ شریعت اسلامی نے تو خود عقل کو اپنے دائرہ سے خارج نہیں قرار دیا ہے بلکہ عقل کے تئیں شریعت کے موقف ہی کا تقاضا تھا کہ علمائے اسلام نے صرف کتاب وسنت اور اجماع ہی کو مآخذ استدلال نہیں قرار دیا بلکہ عقل کو بھی ایک ماخذ کی حیثیت سے تسلیم کیا کیوں کہ عقل ہی سے بقیہ مصادر تعرض کرتے ہیں تاکہ وہ ان نصوص پر غور وتدبر کرے اور مراد ومقصود کی تعیین کرے۔[۵۹]

یہ بھی عقل کے تئیں شریعت کا موقف ہی تھا جس نے علمائے اسلام کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ دین وعقل کے درمیان ہم آہنگی اور موافقت کے لیے بھرپور جدوجہد کریں جب کہ بعض ان حضرات نے جنہیں بصارت کے لیے مغربی عینک ہی میسر آئی ہے اس اسلامی

عربی خدمت کو محض پیوند کاری قرار دیا ہے اور عقلی تحریک سے اسے غیر مربوط سمجھا ہے۔[۶۰]

جب کہ ان کوششوں کو ہمارے اسلاف نے ایک فکری بدیہی ضرورت قرار دیا جو اس فطرت سلیم کے تقاضوں کے مطابق تھیں جو خصوصیات اسلام کے حقائق کو سمجھتی ہے۔[۶۱]

دلچسپ بات یہ ہے کہ بیشتر مصنفین نے تاریخ اسلام میں عقلی تحریک کا سراغ معتزلہ کے وجود میں لگایا ہے۔ انہوں نے قرآن کریم کی دعوت تدبر اس کی تاکید حصول و معرفت اور اہتمام عقل انسانی و وظائف عقلیہ سے صرف نظر کر لیا ہے کیا نعوذ باللہ سیاسی و حربی مسائل میں الجھ کر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے قرآن کی اس اہم دعوت پر کما حقہ توجہ صرف نہیں کی؟ واقعہ یہ ہے قرآن جس حیات آفریں اور نمو بخش عقلیت کو رواج دینا چاہتا تھا اس کا مثالی نمونہ نبوی معاشرہ تھا اور صحابہ کرام اس مطلوب عقلیت سے پوری طرح مسلّح اور مزین تھے۔ آج کے دور میں مغرب کے ملحدانہ افکار سے نمٹنے کے لیے اور سائنس و ٹکنالوجی کی ترقیات کے سبب بے حد پیچیدہ اور ژولیدہ مسائل کو بطریق احسن حل کرنے کے لیے اسی تعمیری قرآنی عقلیت کی ضرورت ہے۔

حواشی و تعلیقات

۱- الایجی، المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، بیروت ص ۷

۲- مقدمۃ ابن خلدون، دارالفکر، بیروت ص ۴۵۸

۳- طاش کبری زادہ، مفتاح السعادۃ و مصباح السعادۃ، تحقیق: کامل بکری، عبدالوہاب ابوالنور، قاہرہ، ۱۵۶۸ء ج ۲ ص ۱۵۰

۴- ڈاکٹر ابوالوفاء الغنیمی التفتازانی، علم الکلام و بعض مشکلاتہ، دارالرائد العربی (تاریخ مذکور نہیں) ص ۱۵۴

۵- الشہرستانی، الملل و النحل ج ۱ ص ۱۱۳ تحقیق محمد سید کیلانی دارالمعرفۃ بیروت، ۱۹۸۲ء

۶- نفس مصدر ج ۱ ص ۴۲، ۴۵، ۱۰۱، ۱۰۲، اسی طرح الرازی ج ۲ ص ۱۷۳، ڈاکٹر ابوالوفا الغنیمی التفتازانی، علم ا لکلام و بعض مشکلاتہ، ص ۱۵۹

۷- قرآن کریم، الانفال: ۴۲

۸- الشہرستانی، الملل و النحل، ج ۱ ص ۴۲، ۱۰۱، ۱۰۲۔

۹- قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۱۵

۱۰- قرآن کریم، النساء: ۱۶۵

۱۱- قرآن کریم، طٰہٰ: ۱۳۴

۱۲- الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲، ۳، مطبعۃ جریدۃ الاسلام مصر ۱۳۲۰ھ (تبدیلی کیفیف ساتھ)

۱۳- القاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسۃ، مکتبۃ وہبۃ قاہرہ ۱۹۶۵ء ص ۸۸، دیکھئے امام القاسم الرسی، کتاب اصول التوحید ضمن مجموعۃ رسائل العدل والتوحید دراسۃ وتحقیق، ڈاکٹر محمد عمارۃ ج ۱ ص ۹۶

۱۴- القاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلہ، تحقیق فواد سید، الدارالتونسیۃ

للنشر، تونس ۱۹۷۲ء ص ۱۲۷

۱۵- ڈاکٹر محمد عمارہ، الغزو الفکری وھم ام حقیقۃ، اصدار الامانۃ العامۃ للجنۃ العلیا للدعوۃ الاسلامیۃ بالازہر الشریف ص ۵۰،۵۱۔

۱۶- القاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلہ، حوالہ بالا ص ۱۲۷

۱۷- القاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسۃ ص ۵۶۳

۱۸- دیکھئے قاضی عبدالجبار کی عبارت، نفس مصدر ص ۵۶۳، ۵۶۶

۱۹- دیکھئے تفسیر الرازی ج ۲ ص ۱۷۳، ۱۷۴

۲۰- قرآن کریم، بنی اسرائیل: ۱۵

۲۱- تفسیر الرازی ج ۲۰، ص ۱۷۴، ۱۷۵

۲۲- امام محمد ابوزہرہ، تاریخ المذاہب الاسلامیہ، دارالفکر العربی قاہرہ ص ۱۳۱

۲۳- محمد بن عثمان الخیاط، کتاب الشعار الرد علی ابن الراوندی الملحد، تحقیق و تعلیق ڈاکٹر نیبرج ص ۲۸، مطبعۃ البیروت ۱۹۸۷ء

۲۴- امام ابوزہرہ، تاریخ المذاہب الاسلامیۃ، حوالہ بالا، ص ۱۳۸۔

۲۵- امام ابوداؤد ظاہری وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے شریعت کے ظاہر پر عمل کرنے اور بغیر کسی تعلیل کے ظواہر نصوص سے احکام مستنبط کرنے پر زور دیا۔ اسی لیے ان کی سوانح میں الخطیب البغدادی کہتے ہیں کہ: ''وہ پہلے عالم ہیں جنہوں نے ظاہر کو اختیار کرنے کا اعلان کیا۔ احکام میں قیاس کی نظری مخالفت کی مگر عملی طور پر اسے اپنانے پر مجبور ہوئے اور اسے انہوں نے دلیل کا نام دیا۔ امام محمد ابوزہرہ، تاریخ المذاہب الاسلامیہ، ص ۵۴۵

۲۶- عباس محمود العقاد، التفکیر فریضۃ اسلامیۃ، ص ۱۰۲، ۱۰۳، (تبدیلی کے ساتھ) المکتبۃ العصریۃ، بیروت

۲۷- عبدالقاہر البغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۸۱، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، دارالمعرفۃ بیروت (تاریخ مذکور نہیں)

۲۸- نفس مصدر، ص ۲۸۴، ۲۸۵

۲۹- نفس مصدر، ص۲۹۳، ۲۹۴، (تصرف کے ساتھ)

۳۰- الشہرستانی، الملل والنحل ج۱، ص۱۹۵

۳۱- نفس مصدر، ص۱۹۲

۳۲- العقاد، التفکیر فریضة اسلامیة، حوالہ بالا، ص۱۰۳

۳۳- البغدادی، الفرق بین الفرق، حوالہ بالا، ص۳۰۲

۳۴- قرآن کریم، الحدید: ۱۳

۳۵- البغدادی، الفرق بین الفرق، حوالہ بالا، ص۳۰۱، ۳۰۲

۳۶- العقاد، التفکیر فریضة اسلامیة، حوالہ بالا، ص۱۰۳

۳۷- البغدادی، الفرق بین الفرق، حوالہ بالا، ص۲۹۸

۳۸- عباس العقاد، التفکیر فریضة اسلامیہ، حوالہ بالا، ص۱۰۳

۳۹- ابن حزم، الفصل فی الملل والاھواء والنحل، ج۲ص۴ ۲۷، ۲۷۵، نیز ڈاکٹر سہیر فضل اللہ دوافیة، ابن حزم و آرائه الکلامیة والفلسفیة، ڈاکٹریٹ کا رسالہ ص۱۳۲

۴۰- ابن حزم، الفصل فی الملل والاھواء والنحل، ج۲ص۳۰۰، ۳۰۱

۴۱- ڈاکٹر سہیر فضل اللہ ابو وافیہ، ابن حزم، حوالہ بالا، ص۱۳۲

۴۲- مقدمة ابن خلدون، ص۴۹۵، ۴۹۶

۴۳- نفس مصدر، ص۴۹۶

۴۴- قرآن کریم، النور: ۳۵

۴۵- الراغب الاصفہانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، ص۲۰۷

۴۶- قرآن کریم، المائدة: ۱۶-۱۵

۴۷- قرآن کریم، النور: ۳۵

۴۸- قرآن کریم، البقرہ: ۱۷۱

۴۹- قرآن کریم، الروم: ۳۰

۵۰- قرآن کریم، النور: ۳۵

۵۱- الغزالی، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، منشورات دارالآفاق الجدیدة بیروت طبع پنجم ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء ص ۵۷، ۵۸
۵۲- الغزالی، کتاب العلم، احیاء علوم الدین سے ص ۲۴۹ (طبعة عیسیٰ البابی الحلبی قاہرہ)
۵۳- ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱ ص ۸۷ تحقیق ڈاکٹر محمد رشاد سالم، السعودیة ۱۹۷۹ء
۵۴- نفس مصدر، ص ۸۸، ۸۹
۵۵- نفس مصدر، ص ۱۴۷
۵۶- عادل عبدالحلیم السکری، النزعة النقدیة عند المعتزله، رسالہ ماجستر کلیة الآداب جامعہ عین شمس، ۱۹۸۵ء ص ۲۴
۵۷- نفس مصدر، ص ۲۷
۵۸- عادل عبدالحلیم السکری، النزعة النقدیة عند المعتزله، حوالہ بالا، ص ۲۹
۵۹- ڈاکٹر محمد عمارہ، الاسلام و قضایا العصر، دارالوحدة بیروت ۱۹۸۴ء ص ۱۳۲
۶۰- ڈاکٹر محمد عمارہ، الغزو الفکری، حوالہ بالا، ص ۴۸
۶۱- نفس مصدر، ص ۴۹

ٹکنالوجی اور اسلام

کشمکش دو نظاموں کے درمیان

غور و فکر کے لیے کوئی بھی موضوع اختیار کیا جا سکتا ہے۔ لاعلمی غور و فکر کی وسعت کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ مندرجہ ذیل سطروں میں ہم ٹکنالوجی پر اسلامی نقطۂ نظر سے غور و بحث کریں گے۔ یہ بات عام طور پر معلوم ہے کہ اسلام کچھ عقائد کی پابندی کا نام ہے، چنانچہ یہ ایک تاریخی حقیقت کے طور پر اور ایک تہذیب کی حیثیت میں زندہ رہنا چاہتا ہے۔ اسی لیے ٹکنالوجی کو وہ اپنے مخصوص نظام میں ضم کرنا چاہتا ہے۔ اس نے جس کشمکش کا اعلان کیا ہے وہ واقعہ کی شکل میں سامنے ہے۔ یہ کشمکش دو نظاموں کے درمیان ہے۔ ایک طرف وہ ٹکنالوجی ہے جو ایسے نظام میں فٹ ہے جو دنیا اور معاشروں کے تئیں ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے اور دوسری طرف دینِ اسلام ہے جو دنیا کے سلسلے میں اپنے مخصوص نقطۂ نظر کے مطابق معاشروں کی تنظیم کرتا ہے۔

ہم اس وقت دو زاویہ ہائے فکر کے درمیان کھڑے ہیں۔ دونوں ہی یکساں قوت کے ساتھ اپنا وجود منوا رہے ہیں۔ بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دونوں طریقۂ فکر باہم متعارض ہیں۔ ان میں سے ایک معروضیت اور عقلیت کے نام پر اس منطق Logos کی زمانی و مرئی خدمات کے اندر محدود ہے جو اس تاریخی لمحہ کی دریافت ہے جس میں صنعتی معاشرہ نے جنم لیا تھا۔ یہ وہ منطق ہے جو پیچیدہ نظریہ پر قائم ہے لیکن دائمی تغیر کی ان حرکات کے سامنے سرفگندہ ہے جو عدم ثبات کو اور غیر متوقع پر عدم اطمینان کو جنم دیتے ہیں۔ یہ منطق اپنے آپ کو معطل پاتی ہے اور سائنس و ٹکنالوجی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ناقابل بیان اشیاء کے سامنے اپنی عاجزی و درماندگی کا اعتراف کرتی ہے۔ اسی طرح یہ منطق نفسیاتی حیرانگی اور تحیر میں مبتلا رہتی ہے۔ ٹکنالوجی بھی ایک طرز زندگی کی حیثیت سے غیر متوقع اندیشوں پر غالب آنے کی قدرت نہیں رکھتی اور نہ انفرادی زوال اور گھبراہٹ یا اجتماعی اور عوامی نقصانات

اور اندیشوں پر قابو پانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مشینیت انسانیت کو بتدریج کائنات سے الگ کیے بغیر افراد کی زندگی میں قوتِ حاکمہ نہیں بن سکتی۔

غور و فکر کا دوسرا طریقہ ایک مسلمان کا طریقہ ہے۔ ایسی رؤیت کے نام پر جہاں ماورائیت Transcendance جوہری بعد کا نام ہے، وہ کائنات پر نظر ڈالتا ہے اور اسے سمجھنے اور پار کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سیاق میں مومن مسلم ہوتا ہے۔ موضوع میں کسی قدر تصحیح ہو جائے تو بہتر ہے، کیوں کہ "ٹکنالوجی پر اسلامی نقطۂ نظر" سے روشنی ڈالنے کے بجائے ہم آپ کے غور و فکر کے لیے یہ تجویز کرنا چاہیں گے کہ ایک مسلمان ٹیکنک، ٹکنالوجی اور مشینیت کے بارے میں اپنے آپ سے کیا کلام کرتا ہے؟

مسدود منطق یا ماورائی رجحان

مسلمان ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ کوئی صوفی یا "عابد شب زندہ دار" بنیں کیوں کہ یہ لوگ ہمیشہ وصل کی کیفیت میں مست ہونے کی وجہ سے فسانۂ ماضی بنے رہتے ہیں۔ معاملات میں دلچسپی شاذ و نادر ہی لیتے ہیں۔ اس کے برخلاف مسلمان وہ ہے جس کا ایمان خدا کے کلی وجود کے سلسلہ میں لامتناہی نقطۂ نظر کے تحت بین الانسانی اجتماعی ذمہ داریوں کے ساتھ زندہ رہتا ہے:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ. (۵۷:۴)

(وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو۔)

خدا کے کلی وجود کو کوئی ادنیٰ درماندگی یا بے بسی بھی لاحق نہیں ہوتی:

لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ.(۲:۲۵۵)

(وہ نہ سوتا ہے نہ اسے اونگھ لگتی ہے۔)

اس کلی وجود کے تحت اللہ کا عمل مراقبہ و نگہبانی Sirus کے نقطۂ نظر کے مطابق نہیں ہے۔ اس نے خود فرمایا ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ.(۵۰:۱۶)

(ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور اس کے دل میں ابھرنے والے وسوسوں تک کو ہم جانتے ہیں۔ ہم اس کی رگِ گردن سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں۔)

اس سے خدا کے ہمیشہ بیدار رہنے اور ہماری اردگرد کی دنیا سے مکمل اور دائمی طور سے واقف رہنے کا انفرادی اخلاقی شعور اجاگر ہوتا ہے۔ ہر چیز میں اور ہر جگہ میں خدائی کلی وجود کے سرایت رہنے سے کائنات اور تمام اشیاء مقدس ہو جاتی ہے اور ہماری ذمہ داری قرار پاتی ہے کہ ہم کائنات کا بوجھ پوری ذمہ داری مگر شرافت کے ساتھ اپنے کاندھوں پر اٹھائیں اور اس کی حفاظت کریں اور اسے رفعت بخشیں۔ یہ وہ امانت ہے جس کا بارگراں اللہ نے انسان کے اوپر ڈالا ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُوْلاً۔ (۳۳:۷۲)

(ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھالیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔)

چوں کہ انسان نے یہ ذمہ داری قبول کرلی ہے اس لیے اب اس کی حیثیت زمین کے باشعور منتظم کی ہے:

إِنَّ اللّٰهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ۔ (۳۵:۳۸)

(بے شک اللہ آسمانوں اور زمین کی پوشیدہ چیز سے واقف ہے۔ وہ تو سینوں کے چھپے ہوئے راز تک جانتا ہے۔)

اسی لیے مسلمان عمل کو اخلاقی مفہوم دیتا ہے۔ یہاں تک کہ علم کائنات کو بھی اخلاقیات کا جامہ پہناتا ہے۔ وہ اسے امتحان کا پرچہ سمجھنے کے بجائے فکر انسانی کی قوت موجدہ وخلاقہ کے لیے برہان اور دلیل تصور کرتا ہے۔ اس کا عمل اس روحانی وذہنی ڈائنا مزم کا روپ دھار

لیتا ہے جو انسان کو دوسری مخلوقات سے ممیز کرتا ہے۔ فی الوقت صورت حال یہ ہے کہ انسان کی کوشش جو دراصل کائنات میں انسانیت کو زندہ رکھتی ہے اور انسان کی شخصیت کے درمیان بُعد پیدا ہو گیا ہے۔

اللہ نے انسان کو زمین کی جو نیابت سونپی ہے اس سے انسان معزز و مکرم ہو گیا اور انسان نے اس ذمہ داری کو قبول کر کے زمین کو بھی شرف بخشا اور اس عمل کو بھی جو اس زمین پر انسان سرانجام دیتا ہے، اس نے زمین کو تقدس کا مقام عطا کر دیا اور ٹکنالوجی چوں کہ عالم انسانیت کی جسمانی و تدبرانہ محنتوں کا نتیجہ ہے اور انسان کی خدمت میں اس کو استعمال کر کے ہی اس کی اولین قدر و قیمت کا تحفظ ہو سکتا ہے اس لیے وہ ایک اعلیٰ عمل کی پابند ہے اور وہی نیابت انسانی کا عملی مظہر ہے:

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ۔ (۶۲:۲۷)

(کون ہے جو بے قرار کی دعا سنتا ہے جبکہ وہ اسے پکارے اور کون اس کی تکلیف دفع کرتا ہے؟ اور کون ہے جو تمہیں زمین کا خلیفہ بناتا ہے؟)

اس سے ہمیں اس خدائی قول پر غور و فکر کی دعوت ملتی ہے جو تورات میں مذکور ہے کہ ''عنقریب تم زمین پر غالب ہو گے'' اس مفہوم سے ٹکنالوجی کو الگ کر دیجئے تو وہ اپنی اخلاقی بنیادیں اور قدسی ضمانت کھو دیتی ہے اور ہمیشہ یہ دھمکیاں دیتی رہتی ہے کہ ٹکنالوجی کی ترقی سے ہمارا یہ سیارہ (زمین) تنگ نہ پڑ جائے؟

انسان سکینت اور اطمینان کے مقابلہ میں راحت و آلام کو کم پسند کرتا ہے۔ ٹکنالوجی ضروریات کو جنم دیتی ہے۔ اقلیت کی شکم سیری کرتی اور اکثریت کو دباؤ کی گود میں ڈھکیل دیتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سارے لوگ بے فائدہ ہی ایک طرح کی سیری محسوس کرنے لگتے ہیں۔ ہمیں نظر آتا ہے کہ ہم بے منزل راستہ پر کھڑے ہیں جہاں خطرات اور اندیشوں کا انبار ہے اور نجات کی شکل غیر واضح ہے اور زندگی کے عوامل و محرکات خطرہ کی طرح منڈلا رہے ہیں۔ آپ کام کے حالات کو بہتر بنانے کا مطالبہ کرتے ہیں تو آپ پر

نافرمانی کا الزام لگتا ہے۔ عدلِ اجتماعی کا نعرہ بلند کرتے ہیں تو تخریب کاری میں ملوث قرار پاتے ہیں۔ تمام اصلاحی تحریکات میں وسعت نظر اور انسانی مقصد کا فقدان ہے۔ لبرلزم گزیدہ لوگوں سے قریب کوئی فکر ہو، اس کی کوئی سمت اور حد معلوم نہیں ہوتی۔ یہ لوگ زندگی کے (اور بڑی بری زندگی ہے ان کی) محکوم اس لیے ہیں تاکہ نصیب آور بہترین شکل میں زندگی سے لطف اندوز ہوں۔ یہ لوگ ہمیشہ خود اپنی زندگی میں تو ناکام رہتے ہیں اس کے باوجود یہ دوسروں کی زندگی میں حصہ دار رہتے ہیں۔ اسی لیے اس طرح کی منظم عدم مساوات میں کوئی قانونی تحفظ یا اس کی خواہش ممکن نہیں ہے۔

مسلمانوں کا ردِ عمل کیا ہوتا ہے؟ انہوں نے خاموش تماشائیوں کا عالمی لشکر ترتیب دے رکھا ہے اور عقیدہ کی رُو سے یہ خاموشی معاشرہ کے تئیں جرم اور ایک بھیانک غلطی ہے۔ اسلام اس مسئلہ میں دوٹوک فیصلہ دیتا ہے۔ ہر شخص کی ذمہ داری ہے کہ مقابلہ کرے، برائی کو روکے، بھلائی پر قائم ہو اور بھلائی کو پھیلانے میں اپنا حصہ ادا کرے:

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلٰوةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ اِنَّ ذَالِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ۔(۱۷:۳۱)

(بیٹا نماز قائم کر، نیکی کا حکم دے، بدی سے منع کر اور جو بھی مصیبت پڑے اس پر صبر کر، یہ وہ باتیں ہیں جن کی بڑی تاکید کی گئی ہے۔)

تو کیا اس کے بعد بھی عذاب کے شکار لوگوں کا علَم ہمیشہ کے لیے سرنگوں رہے گا؟ اور ایسی دنیا تک پہنچنے کا راستہ کیا ہے جہاں ایجابی انسانی خصوصیات کو سربلندی حاصل ہو؟ وہ نئی تدبیریں کون سی ہیں جن کو اختیار کرنا ضروری ہے؟

قرآن کا جواب واضح اور سادہ ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا ما بِاَنْفُسِهِمْ۔(الرعد:۱۱)

(حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنے اوصاف کو نہیں بدل دیتی۔)

جب یہ داخلی تبدیلی یکایک رونما ہوگی جس سے روح کی تطہیر ہو سکے اور اس کے بعد

جسم کی قدر و قیمت بھی بحال ہو سکے، تبھی صحیح معنوں میں وہ زمین کا وارث ہوگا:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُوْنَ۔ (الانبیاء:۱۰۵)

(اور زبور میں نصیحت کے بعد ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زمین کے وارث ہمارے نیک بندے ہوں گے۔)

تطہیر سے پہلے ذہن کی تبدیلی ضروری ہے اور تاریخ کی ایک عملی یادداشت موجود ہے جسے کوئی مصلح نظر انداز نہیں کر سکتا۔ بعض سرکش لوگ لاقانونیت کے بعض رہنما اور انقلاب کے نام نہاد علمبردار تحقیر ذات کے محرک سے، جدت کے نام پر اور اسلاف کی مخالفت میں مستقبل کی تعمیر کا سفر تاریخ میں زیرو پوائنٹ سے کرنا چاہتے ہیں۔ ان کی نگاہ میں روحانی و داخلی زندگی کے تمام امور اور قومی تہذیبی کارنامے سب بے حیثیت ہیں گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے۔ جبکہ ہم سمجھتے ہیں کہ انقلاب اور خاص طور سے حقیقی انقلاب بیک وقت Rimbaud[1] کی اصطلاح میں ''تبدیلی حیات'' اور مارکس کی اصطلاح میں ''تبدیلی عالم'' ہے۔ بنیادی اور ہمہ گیر تبدیلی وہی ہے جو قرآن کی زبان میں خود اپنے آپ میں اور اپنے اردگرد کے ماحول میں ہو۔ یہ تبدیلی اس لیے ناگزیر ہے تاکہ اصحابِ کمال کے درمیان جو معرفت عام ہے اس تک رسائی ہر فرد بشر کی ہو سکے اور پورا معاشرہ یکساں مستفید ہو سکے۔

ٹکنالوجی کی ترقی یا معاشی ارتقاء کی خود کوئی قیمت نہیں ہے جو عمل صرف آج کا توشہ فراہم کرے وہ انسانیت نواز نہیں ہے۔ اسی طرح جو عمل معاش اور اجرت کے سوا کوئی چیز نہ دے وہ انسانیت سے میل نہیں کھاتا۔

اجتہاد یا کلیدِ ضابطہ

جوہری اعتبار سے اسلام ہدایتِ زندگی کے نظم و انضباط کا نام ہے۔ ایک طرف ایمان ہے جو آدمی کی اندرونی زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے اور دوسری طرف دین ہے جو تہذیبی زندگی اور اجتماعی ثقافت کو منظم کرتا ہے۔ شعائر بھی بیک وقت اجتماعی عمل اور اخلاقی و روحانی مناسک کا نمونہ پیش کرتے ہیں۔

اس طرح مسلمان جسمانی وروحانی طور پر انفرادی واجتماعی حیثیتوں میں اپنے آپ کو ایک ضابطہ کا پابند پاتا ہے جو اپنی تشکیل میں ان مذہبی روایات ورسوم کا پابند ہوتا ہے جن سے مقدس آیات کی روشنی میں انسان کے مقاصد اور رویہ کی تعیین ہوتی ہے:

وَيُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ۔ (النور:۱۸)

اللہ تمہیں صاف صاف ہدایت دیتا ہے اور وہ علیم وحکیم ہے۔

ہر مسلمان اس بات سے واقف ہے کہ اس کے اندر احکام قضا اور قرآنی تاویل کی ایسی صلاحیت موجود ہے جس سے وہ آیاتِ الٰہی کی ایسی تعبیر کرسکتا ہے کہ وہ شخص زندگی اور بین الانسانی روابط کے تعلق سے موزوں معانی و مفاہیم میں ڈھل سکیں۔ اسی کو ''اجتہاد'' کہا جاتا ہے (یعنی وہ کوشش جو نص قرآنی یا رسول کی حدیث یا فعل کی ایسی تاویل کے لیے کی جائے جس سے جدید مسئلہ میں کوئی ذاتی رائے نکل سکے)[۲]

اجتہاد اسلامی احکام قضا کے چار بنیادی اصولوں میں سے ایک اہم اصول ہے۔ پہلا یہ ہے کہ مقدس نصوص یعنی قرآن اور سنت (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال کی تقلید) کی طرف رجوع کیا جائے۔ دوسرا اصول ''اجتہاد'' کے لیے تکملہ کا کام کرتا یعنی قیاس (یعنی مشابہت، نظیروں پر سمجھنے کی کوشش، اس کے ذریعہ گزشتہ مثال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) اس اصول کے ذریعہ عقیدہ کی تاریخیت اور اصلیت کی حفاظت ہوتی ہے۔

چوتھا اصول اجماع کا ہے (یعنی پوری اسلامی جماعت کی موافقت) یہ دوسرے اصولوں کی تکمیل کرتا ہے اور اس معروضیت کے واسطہ سے جو اجماع کو ممیز بناتا ہے، خاص طور سے اس جانبداری اور موضوعیت کے افراط کی تصحیح کرتا ہے جس کی طرف بسا اوقات اجتہاد مائل ہو جاتا ہے۔

اب یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ صنعتی معاشرہ مصنوعی جنتوں کی طرف راہِ فرار اختیار کرنے کی تلاش میں ہے لیکن شراب اور دیگر نشہ آور اشیاء اسے پرسکون خاموش پناہ گاہ فراہم کرسکتی ہیں نہ غموں سے نجات دلاسکتی ہیں۔ اس صورت میں یہ تصور اب عالمی اجماع کی شکل اختیار کر چکا ہے کہ جو معاشرہ اپنی بیداری کو ہر چیز کا پیمانہ بنالے اور سکون کو تکلیف دہ حد تک مہنگا

کردے وہ بلاشبہ محکومیت کے جال میں پھنس جائے گا۔

اسلام کے بس کی یہ بات نہیں کہ ہم اپنے فکری معیارات، احساسات اور افعال میں تو کوئی بنیادی تبدیلی نہ لائیں اور وہ اجماع پر کامیاب تنقید کردے اور کوئی حل ہمارے لیے دریافت کردے۔ رویّوں اور نظام کی تصحیح اسی وقت مکمل ہو گی جب انسان اس مقام کو حاصل کرلے گا جس کا وہ مستحق ہے:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِيْ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلاً۔

(بنی اسرائیل: ۷۰)

(ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی اور انہیں خشکی و تری میں سواریاں عطا کیں اور ان کو پاکیزہ چیزوں سے رزق دیا اور اپنی بہت سی مخلوقات پر نمایاں فوقیت بخشی۔)

نفسیاتی پریشانی یا آرام

تفریط و افراط کا معاشرہ، انسان کی فضیلت جتانے کے لیے بہت سے افسانے تراشتا ہے (''ابتدائی انسان'' کا ''وحشی انسان'' کا ''آریائی انسان'' کا اور ''سامراجی ذہن رکھنے والے انسان'' کا) لیکن لامتناہی ترقی کا کیا حاصل ہے؟

ہر میدان میں امید و حوصلہ کی جگہ نحوست و مایوسی نے لے لی ہے۔ انسان غیر قدسی دنیا میں جی رہا ہے اور ساتھ ہی ساتھ مشینی دور سے گزر رہا ہے جو محرومی و استحصال میں اضافہ ہی کرتا جا رہا ہے۔ کیا یہ معاشرہ بالفعل آزاد ہے؟ نفسی تجزیہ، عقلی علاج، تفریحی تنظیمیں اور خالی اوقات کو دلچسپ بنانے والے ادارے، منشیات اور بے حس کرنے والی دوائیں اسے شور و غوغا، دل کی ہمہ وقتی الجھن اور استحصال کے تلخ احساس سے نجات دلانے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ کیا یہ صورت حال اس بات کی دعوت نہیں دے رہی ہے کہ روحانی معاشرہ کی طرف جست لگائی جائے؟

يٰاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِيْ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً۔

(الفجر: ۲۷،۲۸)

(اے نفس مطمئن! چل اپنے رب کی طرف اس حال میں کہ تو اپنے انجام نیک سے خوش اور اپنے رب کے نزدیک پسندیدہ ہے۔)

یہاں انسان حقیقی انداز میں قلبی مصروفیت اور دلچسپی میں لگا ہوا ہے اور فطری طور پر روح کے اطمینان میں اپنی سعادت کا متلاشی ہے۔ ایمان صادق (خواہ وہ مذہبی ہو یا لا مذہبی) ہی اس زقند کی خواہش پیدا کر کے سکون واطمینان دے سکتا ہے، ایک مسلمان کے لیے پریشان کن مسئلہ یہ نہیں ہے کہ اس کا وجود ہو یا نہ ہو بلکہ ہمیں یکساں طور پر ایک ایسی دنیا میں قدم رکھنا ہے، جہاں انسانیت زندہ ہو اور اس میں بقا کا سامان بھی فراہم ہو۔

کیا اس مقصد کے حصول میں ٹکنالوجی مدد کر سکتی ہے یا نعمت ثابت ہو سکتی ہے؟

ٹکنالوجی اپنی ذات میں انسانیت کے لیے سعادت اور خوشحالی کا سرچشمہ ہو سکتی ہے کیوں کہ یہ ایسے مادی وسائل دذرائع کا نام ہے جس میں انسانی سطح پر خیر وشر دونوں کا پہلو یکساں طور پر موجود رہتا ہے ٹکنالوجی کا ایک رول ہے اور وہ ہے فنون اور صنعتوں کا عقلی مطالعہ۔ اس صورت میں یہ ناگزیر ہے کہ ہم ٹکنالوجی کے صحیح وغلط استعمالات کے درمیان ایک لائن کھینچ دیں لیکن عصر حاضر میں ٹکنالوجی کو بظاہر جس حیثیت سے امتیاز حاصل ہے وہ اس کا غلط اور سنگدلانہ استعمال ہی ہے ـــ جسموں کے جلنے کی بو۔ ہیروشیما۔ فرانس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے والوں کا منظم صفایا، پرسکون اوقات صبح میں ملکوں پر نیپام بموں کی بارش وغیرہ۔ شواہد ونظائر کبھی کم نہیں رہے۔ اس کھیل میں منطق ناکارہ ہو چکی ہے اور ابتدا یا انتہا میں انا اپنی جگہ بنا چکا ہے۔ یہ ٹوٹی پھوٹی منطق استعمال کی جا رہی ہے کہ بے تحاشا پیداوار اور فضول خرچی یا پس ماندگی اور بھکمری کی وجہ سے استحصال ہو رہا ہے۔

إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهِ كَفُورًا۔ (بنی اسرائیل: ۲۷)

(فضول خرچ لوگ شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا ناشکرا ہے)

کام کا استحصال ہو رہا ہے۔ یہاں تک کہ لوگ مذاق کی حد تک اس کا شکار ہیں (مسلسل کام، بغیر کسی سرگرمی اور جوش وجذبہ کے تھوڑا تھوڑا کام) ایسے زبردست مقابلہ کے ذریعے

استحصال کہ اس سے ذہن خوف اور اندیشہ کی وجہ سے بوجھل ہو جائیں! انسان برباد ہو رہا ہے، ضائع ہو رہا ہے۔ وہ مبہم انداز میں ضمیر کی راحت اور سکون کے لیے کسی حکمت و دانش کی ضرورت محسوس کر رہا ہے لیکن قرآن کی صراحت کے مطابق اللہ تعالیٰ ہی پاکیزہ دلوں کو صراط مستقیم کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور انہیں طاقت وقوت سے نوازتا ہے:

هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِي قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ (۴:۴۸)

(اسی نے مومنوں کے دلوں میں سکینت نازل فرمائی۔)

موجودہ انسان جو بیسویں صدی کے اواخر کا نمونہ ہے، محسوس کر رہا ہے کہ وہ قدرت کے انتقام کا شکار ہے اور انحطاط اور شکست سے بوجھل ہو چکا ہے۔

بعض حقائق ایسے ہیں جو خوف اور دہشت کا سبب بن رہے ہیں۔ یہ حقائق مسلّم اور جارح انداز کے ہیں:

۹۰۰ کروڑ ڈالر اسلحہ کی دوڑ پر خرچ ہو رہا ہے جبکہ تیسری دنیا کی امداد اس کے بالمقابل ۳۵ کروڑ ڈالر سے ہو رہی ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس امداد کا ایک متعین حصہ ہتھیاروں کی شکل میں یا ہتھیار خریدنے کے لیے دیا جاتا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی حقائق ہیں مثلاً آلودگی، ماحول، رہائش کے لیے اجتماعی دباؤ، جدید خوفناک سامراج کا دباؤ، مقابلہ سے پہلے خود غلامی کا شکار ہو جانا، مارکیٹ کے قوانین، خود پیدا کردہ اشیاء کا غلام ہونا!!

اس بین الاقوامی لوٹ مار کے ماحول میں ایک مسلمان اپنا ردِ عمل کیسے ظاہر کرے؟

کیا وہ ٹکنالوجی اور فنی ترقیات کی سہولتوں کو بحیثیت مجموعی رد کر دے؟ یا اپنے مذہب کی تعلیمات سے دور ہوئے بغیر اُن پر عبور حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

ٹکنالوجی کو رد کرنا اس اہم وقت میں دست بردار ہونے کے مترادف ہے جبکہ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام سے بھی یہ مطلوب ہے کہ وہ پریشان کن انتظار کے لمحات میں تسلی کا پیغام سنائے، یہاں تک کہ وہ مایوس انسان جو بہتر صحت اور بہتر ارتقاء کی طرف سے ناامید ہوں اور ان کی ناکامی و نامرادی اس حد تک پہنچ چکی ہو کہ وہ پاکیزگی و صفائی کے لیے جاں بلب ہوں

اور جو بو جھل بیکاری کے سوا کسی اور کام کے نہ رہ گئے ہوں، انہیں بھی زندگی اور امید کا پیغام دے۔ کسی بھی ردِ عمل کے اظہار سے غفلت برتنے کا مطلب یہی ہوگا کہ آپ ''رحمت'' (رشتہ داروں سے محبت، سخاوت و شرافت اور الفت) امانت (وہ ذمہ داری جسے اللہ نے انسان پر عائد کی ہے) اور بیدار و ہوش مندانہ فکر کی عالمی صلاحیت سے بھی محروم ہو چکے ہیں۔ چیلنج سامنے ہے اور اسے پورے عزم کے ساتھ قبول کرنا ضروری ہے اور یہ کوئی آسان کام نہیں ہے۔

آخر وہ کیا وسائل ہیں جو مسلمان اس صورتحال کا مقابلہ کرنے کے لیے رکھتے ہیں؟

قرآنی طریقۂ کار

ہم مسئلہ کا تجزیہ گہرے مطالعہ و تحقیق کے ان اصولوں کی روشنی میں کریں گے جن کا اصول فقہ میں استعمال ہوتا ہے۔ ابتدا ہی میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ قرآن یا حدیث کی کوئی نص ایسی نہیں ہے جو مشینوں کے استعمال اور فنی ترقی پر پابندی لگاتی ہو بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ آلہ اور مشین کی ایجاد درحقیقت انسانی اعضاء و جوارح کا تعاون اور قومی ثقافتوں کا حاصل اور انسانی فائدہ کے لیے فطرت اور مادی وسائل کی تشکیل و تنظیم ہے۔ ان سے مقصود منفعت ہے:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ (الاعراف:٣٢)

(کہو، کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں؟)

اسلام کے نزدیک صحت مند استعمال اور ہر میدان میں ترقی کے نتائج سے ہم آہنگ اشیاء کے تصرف سے مطلقاً کوئی چیز متضاد اور متعارض نہیں ہے اور یہ مندرجہ ذیل آیت سے قیاسی طور پر مستنبط ہوتا ہے:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ۔ (الاعراف:٣١)

(اے بنی آدم! ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو اور کھاؤ پیو

اور حد سے تجاوز نہ کرو۔ اللہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔)

چوں کہ اجتہاد اس بات کا نام ہے کہ قوت وطاقت کے خطوط کا ادراک واستنباط اور اس کے لیے جدوجہد دین کی روشنی میں ہو اور موجودہ حالات میں دین کی تنفیذ کا ہدف بنیادی طور پر سامنے ہو اس لیے اس کی ضرورت پورے شدومد سے باقی ہے اور ہم اجتہاد اس لیے کریں گے کہ فنی ترقی کے موجودہ ماحول کا تجزیہ کرسکیں اور اس کے بارے میں صحیح فیصلہ کرسکیں۔ یہ طریقہ کار دو مراحل میں منقسم ہوگا۔ پہلا مرحلہ موجودہ نظام کی جانچ پڑتال اور اس کے مشاہدہ کا ہے اور دوسرا مرحلہ حل کی تلاش کا ہے۔

علم غایت یا علم ذریعہ

ہم آغاز ہی میں سوال کریں گے کہ ٹکنالوجی کیا ہے؟

ٹکنالوجی فنون کا عقلی مطالعہ ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ ٹکنالوجی کی تشکیل Leibniz نے انسانی ادراک سے متعلق جدید کوششوں کے لیے کی تھی)۔ ٹکنالوجی خالص اصولی ونظری بحث نہیں بلکہ عملی وتطبیقی بحث ہے۔ اصولی بحث کی بنیاد سائنس پر ہوتی ہے۔ اس لیے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ سائنس اس رول کو کیسے ادا کرتی ہے۔

سائنس علم کی اصناف کے لیے مخصوص ہے۔ اس کا موضوع زندہ یا جامد مادہ اور قابل پیمائش طبیعی ظواہر ہیں۔ سائنس ان قوانین کا استنباط کرتی ہے جو طبیعی ظواہر پر حکمرانی کرتے ہیں۔ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ سائنس ذاتی طور پر احساس اور مشاہدہ پر مبنی اور کیفیت سے دور ہے اور قیاس اور پیمائش سے براہ راست تعلق رکھتی ہے۔ سائنس کمیت کی تعیین کرتی ہے اور انسانی پیداوار اور صرف کا مطالعہ کرتی ہے لیکن اس کی نفسیاتی غذا اور روحانی وجذباتی ضروریات کا مطالعہ نہیں کرتی۔ سائنس نے بلاشبہ بعض گروہوں کی مادّی ضروریات (خواہ وہ کتنی ہی مہنگی ہوں) کی تسکین کی ہے لیکن انسان کو اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی اعتبار سے آزادی نہیں دلاسکی۔

کیا شعور کے ساتھ حریت پر گفتگو کی جاسکتی ہے جبکہ عوامی ارتباط کے تمام وسائل ترقی یافتہ سائنسی حرفتوں کا سہارا لے کر ہماری آزادی کے خلاف پرفریب دباؤ اور جبر کو استعمال

کرر ہے ہیں اور ہمارے شعور کو گدلا کرر ہے ہیں؟ اور آج ذاتی و شخصی منافست یا تو منجمد ہو کر رہ گئی ہے یا اسے قابو میں کر لیا گیا ہے؟ اور خود منافست پیداواری قدر کے نام نہاد اصولوں کے سامنے گھٹنے ٹیک چکی ہے۔ کوئی شخص اپنی زندگی گزارنے پر قادر نہیں ہے۔ سائنس ارتقاء کی طرف گامزن ہے۔ فنی مہارت عروج پر ہے اور ٹکنالوجی کو قانون کا تحفظ حاصل ہو رہا ہے لیکن بیچارہ انسان اس بھول میں اپنے انجام کا منتظر ہے اور اس کی دلچسپیاں غلامانہ ضروریات میں تبدیل ہو کر رہ گئی ہیں۔

خالص علوم کا نمونہ ریاضی جو عقل کو کمال تک لے جانے میں زیادہ مددگار ہوتی ہے، ہمیں اپنے آپ سے یہ سوال کرنے پر آمادہ کر رہی ہے کہ آیا وہ علمی و سائنسی فروعیات جو انسان سے متعلق بحثوں میں اپنے کو وقف کیے ہوئے ہیں اور ''انسانی علوم'' کہلاتی ہیں، واقعی ''علوم'' ہیں؟ یہ سوال اس بات کی کافی گنجائش پیدا کر دیتا ہے کہ ''انسانی علوم'' ریاضیاتی نہیں ہیں اور وہ کمی قوانین کی باریکی کو قبول نہیں کرتے۔ جذباتیت کے جرعہ کی وجہ سے جو انسانی علوم پر محیط ہے، ان علوم کی سببیت متعدد بے شمار حقائق سے متعلق ہو جاتی ہے۔

تو کیا یہ نتیجہ نکالنا ضروری ہے کہ فکر انسانی کوئی انسانی علم یا انسانی علوم پیدا کرنے میں کامیاب نہ ہو سکی؟

سائنس جو واقعات و حقائق سے تعلق رکھتی اور غیبی و تخمینی قوانین و احکام سے گریز کرتی ہے، کیا اسی لمحہ انسان سے متعلق ہمہ گیر حقائق کے ہر روزن کو بند نہیں کر دیتی؟ فطری طور پر سائنس، جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے، کا غیر عقلی و غیر حسّی اشیاء سے تال میل ضروری نہیں ہے لیکن غیر عقلی اشیاء خود امر واقعہ کا ایک حصہ ہیں۔ کیا ہم انکار کر سکتے ہیں کہ اس دنیا میں محبت، سوز اور لطافت کا وجود نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ غیر قیاسی و غیر مشاہداتی ہیں؟

ایک دوسرا نکتہ یہ بھی قابل غور ہے کہ سائنس جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے، معاشرتی و اجتماعی زندگی کی تنظیم کرنے والے ضوابط و اقدار کی تاسیس نہیں کرتی نہ ان کی ضمانت دیتی ہے۔ یہاں بھی سائنس کے دائرے سے باہر ایک طاقت کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ بہر حال اخلاقی و اجتماعی زندگی کے علاوہ دوسرے میدانوں میں بھی اقدار و ضوابط سے

بے نیازی کا دعویٰ کرنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کیوں کہ دنیا کی ایک نظری عمارت کی طرح خود سائنس اپنی تکنیکی تنفیذات کو پیش کر کے اپنی قدر و قیمت خود متعین کرتی اور اپنی اقدار کی عمارت کھڑی کرتی ہے۔ تمام انسانی سرگرمیوں کے پس پردہ جن میں سائنسی سرگرمی بھی ہے، ارتکاز کا ایک پوشیدہ فکر ہمیشہ موجود رہتا ہے۔

اسلام ارتقائی نقطۂ نظر سے مقصودیت کا بھی حامل ہے اور پیش رفت اور تغیر کا بھی:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَأْنٍ۔ (الرحمٰن:۲۹)

(ہر آن وہ نئی شان میں ہے۔)

اسلام ایک مقصود رکھتا ہے لیکن یہ جامد و ثابت نہیں ہے۔ اسلام قیاس و اجتہاد کے اصولوں کے ذریعہ مختلف کیفیات اور تنوعات کا طالب ہے۔ نیچر اور تاریخ ایسے حالات اور اوضاع تجویز کرتے ہیں جن کے جوابات بصیرت اور تخمین کی مدد سے مقدس اور متبرک معیارات سے دور رہے بغیر عقل فراہم کرتی ہے۔ ان معیارات میں اولین معیار انسانی کرامت کا احترام ہے۔ یہ وہ مخلوق ہے جس کے لیے احترام و تکریم اللہ کے قطعی حکم کی روشنی میں ملائکہ نے پیش کی تھی:

وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْآ اِلَّآ اِبْلِيْسَ أَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ۔ (بقرہ:۳۴)

(اور جب ہم نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کے آگے جھک جاؤ تو سب جھک گئے۔ مگر ابلیس نے انکار کیا۔ وہ اپنی بڑائی کے گھمنڈ میں پڑ گیا اور نافرمانوں میں شامل ہو گیا۔)

سائنس اور علوم، فلسفیانہ معلومات، لاہوتی خواب یہ سب قابل تغیر و ترمیم بنیادی نظریات کی تشکیل کرتے ہیں اور ان میں یکسر غلطیوں کا احتمال ہے جیسے عقل اور دوسرے انسانی وسائل کا یہی حال ہے۔ عقل کی سرحدیں بحث و تحقیق سے ملتی ہیں۔ اس طرح تکنیک اور میکانکی عمل بھی واقعات کی ایک بنیاد یا مجموعۂ حقائق اور سائنس کا ایک عملی مظہر ہے۔ اسی لیے کوئی صحت مند فکر یہ غلطی نہیں کر سکتا کہ مشین کو بنیاد بنا کر بعض اقدار کا سہارا لیے بغیر بعض

مقاصد و غایات کو قبول کرے یا رد کرے۔ مشینوں کا حال انسانی اعضاء کی درازی کی طرح ہے۔ ان کا بھی حدود کے اندرونِ اعضاء کی طرح مکمل حق ہے۔ ہم اس عضو کی وجہ سے اس کا وظیفہ اور مقصد فراموش نہیں کر سکتے۔

ہر علمی و سائنسی سرگرمی کے پس پردہ ایک تکنیک کے وجود کا احتمال مرتسم ہوتا ہے۔ اپنے مزاج کے اعتبار سے ہر تکنیک ایک ایسے نتیجہ تک پہنچنے کا پروگرام ہے جس کو وہ مفید خیال کرتی ہے۔ ٹکنالوجی غایات نہیں بلکہ صرف وسائل دیتی ہے۔ منفعت کی قدر و قیمت متعین کرنا ٹکنالوجی کا کام نہیں ہے بلکہ یہ چیز ٹکنیک اور ٹکنالوجی سے آگے بڑھ کر غایت اور مقصود کے مسئلہ سے متعلق ہے۔

فطری ماحول کی مصنوعی ماحول میں تبدیلی

ہمارے سامنے تین طرح کے ماحول ہیں پہلا ماحول تکنیکی ہے جہاں انسان نظریات اور مشینوں کے جال میں اس طرح پھنسا ہوا ہے کہ وہ اپنی گفتگو اور آواز سے دور ہی ہوتا جا رہا ہے۔ ٹکنالوجی کی زبان اور سائنسی زبان اس کی آواز و گفتگو کے درمیان حائل ہو رہی ہے۔ وہ جو کچھ کہنا چاہتا ہے کہہ نہیں پاتا۔ یہ ایک مصنوعی ماحول ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنا تراشیدہ ہے اور اس کی وجہ سے ہم اپنے فطری ماحول کو تبدیل کر بیٹھے ہیں۔ بہر حال انسان کے تمام اعمال مصنوعی ہو چکے ہیں اور فطرت کے خلاف جا رہے ہیں۔ اسی لیے علم اور ثقافت کی تعریف یہ ہے کہ یہ فطرت کے مطابق انسانی عمل کی شناختوں کا مجموعہ ہے۔

دوسرا طبیعی ماحول ہے موجودہ سخت حالات میں ایسے ماحول کی نمائندگی کرتا ہے جو انسانی زندگی سے بہت کم مناسبت رکھتا ہے اور انسان ایسے مظاہر کا شکار ہے جن پر یا تو غلبہ پانا ناگزیر ہے یا ان کے سامنے سرافگندگی واجب ہو چکی ہے چنانچہ وہ ایک دائمی کشمکش میں مبتلا ہے یعنی اسے ایک طرف زمین کی آبادکاری اور اپنی تعلیم و تہذیب کرنی ہے اور دوسری طرف جامد مادہ پر قابو پانا اور کائنات کو انسانیت نواز بنانا ہے۔

ٹکنالوجی اپنی آخری منزل کے اعتبار سے دنیا کو انسانی قدروں سے روشناس کرانے کے لیے کوشش کرنے کا نام ہے۔ یہ انسان کو مختلف پیشوں میں تقسیم کرتی اور اسے مختلف قسم کی

حرفتوں میں لگاتی ہے۔ مزدور، کسان، انجینئر زمیندار، باربردار، ہر طرح کے انسان وجود میں لاتی ہے۔ یہ تیسرا ماحول ہے۔ اگر تخصص اور اقتدار کے ساتھ علم کا اتحاد موجود ہو تو سائنس کے نتائج دوچند ہو جاتے ہیں اور تکنیکی تنفیذات کی رفتار میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبیعی ماحول کے مقابلہ میں تکنیکی ماحول زیادہ انسانیت نواز ہے اور اگر ٹکنالوجی کا انکار کر دیا جائے تو گویا قومی ثقافتوں اور انسانی تہذیب کا ارتقاء رک جاتا ہے اور یہ گویا تاریخ کا انکار ہے "اجتہاد" ہم پر لازم کرتا ہے کہ ہم تکنیکی ماحول بنائیں البتہ شرط یہ ہے کہ سائنس انسان کے جذبات ومقاصد کی نفی نہ کرنے پائے۔

فطری طور پر ٹکنالوجی اور روزمرہ کی زندگی میں اس کی تنفیذات میں جو تعلق ہے وہ کوئی پوشیدہ چیز نہیں ہے ہم نے بحث کا آغاز ہی اس تعلق سے کیا تھا جو ٹکنالوجی کی معرفت اور معاشرے کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں کیا یہ بہتر ہوگا کہ ہم ٹکنالوجی کو مزید ترقی دیں یا یہ مفید ہوگا کہ اسے ہمیشہ کے لیے غیروں کے ہاتھ میں چھوڑ دیں؟

ٹکنالوجی جس مشینری کا استعمال کرتی ہے اس سے ہمارے لیے دائمی جدوجہد کا راستہ کھلا رہ جاتا ہے اور اس سے ہم فطرت میں اجنبی نہ ہونے کی تگ ودو کر سکتے ہیں۔ ناکافی اسلحوں کی یہ کشمکش درحقیقت ان مقاصد کے مجموعہ کا نام ہے جن کے لیے انسانی عقل و ذہن معروف ہے۔ تاریخ کا ارتقاء علوم وٹکنالوجی کے ارتقاء سے ہم آہنگ ہے اور یہ ارتقاء انقلابات کے واسطہ سے ہی رونما ہوتا ہے۔ آج ہم ٹکنالوجی کے انقلاب کے دور میں سانس لے رہے ہیں۔ زندگی کی قدریں متعین ہو چکی ہیں اور دولت اور ذمہ داریوں کی نئی قسم بھی طے ہو چکی ہے ہم جس چیز پر جدید ٹکنالوجی کو ملامت کر سکتے ہیں وہ یہ کہ اشیاء کو دیکھنے اور پرکھنے کا معیار اور انسانوں کے باہمی تعلقات اور اشیاء سے ان کا تصرف کشمکش اور اضطراب کا سبب بن چکا ہے۔ آج ٹکنالوجی میں ایسے علوم داخل ہو گئے ہیں جن کے بارے میں پہلے سے غور نہیں کیا گیا کہ ان کے کیا اخلاقی اور معاشرتی اثرات مرتب ہوں گے؟ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ٹکنالوجی کا کردار یہی ہے؟ کیا مذاہب، فلاسفہ اور انسانی علوم اس کردار کو بہتر طریقے سے انجام نہیں دے سکتے؟

مختلف اجتماعی و معاشرتی زمانوں کا وجود اوران سے متعلق مختلف تاریخی تناظرات ہی وہ مخصوص اثرات وعوامل ہیں جن پر مختلف علوم، سلوک اور رویّوں کی بنا پڑتی ہے۔ ہر دور علم و اقتدار سے ایک مخصوص قسم کی دلچسپی رکھتا ہے اور ٹکنالوجی ہی جزئی یا وقتی طور پر اسے شکم سیری سے ہمکنار کرتی ہے۔ ٹکنالوجی موجودہ مرحلہ میں ہمارے لیے موجب دہشت بھی ہے اور باعث افسوس بھی۔ ابتدا سے ہی غلط تنظیم، تحویل اور مقصد کے فقدان کی بنا پر اس کی برائیوں میں اضافہ ہو رہا ہے۔ اس طرح اگرچہ زبردست ترقی ہوئی لیکن تمام لوگ احساسِ محرومی کا شکار ہو گئے۔ یہ بات طے ہے کہ انسان ہی وہ ہستی ہے جو زندہ و توانا ہے اور فیصلے لینے اور اسے نافذ کرنے کی قدرت رکھتی ہے (جانور تو بس تاثر پذیر ہوتے ہیں اثر نہیں ڈال سکتے)۔ کیا وصل ونقل کے جمہوری وعوامی وسائل اس بات کی اجازت دیں گے کہ ٹکنالوجی اپنے اس کردار پر بس کرے؟ اگر کوئی صحیح فیصلہ کرنا ہے اور نافع و مفید اقدام کرنا ہے تو فیصلہ کی بنیاد صحیح معلومات، صحت مند ہیکل اور امانت و دیانت سے نقل شدہ باتوں پر ہونی چاہیے۔ کیا آج یہ صورت حال موجود ہے؟

یہ سوال ہر اسلامی مفکر کو پریشان کرتا ہے، خاص طور سے اس وقت جبکہ ہم بگوش عبرت اس کے انتشار فکر اور اضطرابِ فیصلہ کو سنیں۔ انسان کی قدرت میں تصرف کا دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہے کیوں کہ وہ تو ''اس سرزمین پر اللہ کا خلیفہ ہے'' اس ''امانت'' کا حق ادا وہی کر سکتا ہے جو اپنے کو ذمہ دار سمجھے اور اپنی ذمہ داریوں کی انجام دہی میں پوری طاقت استعمال کرے اور فیصلوں کو نافذ کرنے کی ہمت رکھے۔

دنیا میں ''نیابت الٰہی'' دراصل زندگی کے تحفظ، درازی اور محافظت سے عبارت ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب پورے نظام کی تجدید کی جائے اور اخلاقی قدروں پر از سر نو اسے تعمیر کیا جائے۔ یہ ایسی قدریں ہوں جہاں زر مبادلہ اور دولت وثروت ہی کی اہمیت نہ ہو بلکہ ایسی قدریں درکار ہیں جو ایک مسلمان کی زندگی کی رہنمائی کر سکیں اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ اوامر خداوندی کی اطاعت کی جائے اور قرآن پاک کے اصول وضوابط کی پیروی کی جائے۔ سائنس اور ٹکنالوجی مہارت اور عدم مہارت یا غلطی و بہتری سے بحث کرتی ہیں لیکن گناہ و ضلالت

اور مباح وممنوع سے بحث نہیں کرتیں۔ عقلیت پسندی خارقِ عادت حقائق کا انکار کرتی ہے۔

معتدل راہ

ان مباحث کو سمیٹتے ہوئے ہم یہ سوال کرنا چاہیں گے کہ اطاعت کس کی ہو؟ رجعی اقدار کی یا خواب وخیال کی بنیاد پر پرورش پانے والی اقدار کی؟

مسئلہ سنجیدگی کا متقاضی ہے اور غالباً اس کا حل معتدل راہ پر چلنے میں ہے جو دونوں قسم کی اقدار کے مطابق ہے۔ اسلام اور ٹکنالوجی دونوں ایک دوسرے کو فائدہ پہنچانے کی پوزیشن میں ہیں۔ یہ مشینی آلات جو آج جنونی رول ادا کرنے کی وجہ سے لائق تنقید ہیں، عنقریب انسانیت کو فائدہ پہنچانے والا رُخ اختیار کریں گے اور اسلام بھی چھلانگ لگانے کے لیے گھات میں ہے۔ ایمان بیداری وآگہی کی طاقت بننے کو ہے اور اس مزین ڈھانچ سے آگے بڑھ جانے کو ہے جس نے ہر مذہب اور ہر آئیڈیالوجی کو پس پشت ڈال دیا ہے اور جس کے دوست ایسے اشخاص ہیں جن کے درمیان کوئی معاشرتی ربط نہیں اور جو نہ اصلاح پسند ہیں نہ گواہ۔ اسلام ایک بنیادی پیغام کا حامل ہے اور وہ ہے پیغام ''شہادت'':

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا۔ (بقرہ:۱۴۳)

(اور اسی طرح ہم نے تم مسلمانوں کو امت وسط بنایا ہے تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ رہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔)

یہ تیسری راہ (یعنی عقل اور سائنس وٹکنالوجی کو اور اسلام کو ملا دیا جائے اور ان کے حسین امتزاج سے ایک مجموعہ بنایا جائے) ہی معاشرہ میں اس کے روحانی پہلو کو واپس لا سکتی ہے اور اسی صورت میں وہ سکون ووقار واپس آسکتا ہے جو ایک مدت سے عنقا ہو چکا ہے۔ یہ راہ دوسرے مذاہب کی طرح اسلام کے لیے بھی یہ موقع فراہم کرے گی کہ وہ نرمی اختیار کرے اور ان حالات کے مطابق ڈھل سکے جو انسان کو انسان سمجھ کر تنظیم اور تشکیل نو کے حق میں ہیں۔

حواشی و تعلیقات

۱- رمباڈ، آرتھر (Arthur Rimbaud) فرانسیسی شاعر اور مہم جو، جس کو عام طور سے علامت پسند ادیبوں (Symbolists) میں شامل سمجھا جاتا ہے اور جس نے اپنی زندگی کا ایک قابل ذکر حصہ مشہور ادیب Paul Verlaine کے ساتھ گزارا، ۲۰/اگست ۱۸۵۴ء کو پیدا ہوا اور ۱۰/نومبر ۱۸۹۱ء کو وفات پائی۔ اس کے شعری مجموعوں نے روایت پسندانہ اسلوب اور افکار کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا۔ بطور خاص Illuminations کی اشاعت نے شاعری میں باطنیت، علامت پسندی اور پُر اسراریت کو فروغ دیا۔ (اضافہ از مترجم)

۲- اجتہاد، فقہائے اسلام کے ہاں، عبارت ہے اُس کوشش سے جو کسی قضیّے یا حکم شرعی کے بارے میں بحدِّ امکان ذاتی رائے (ظن غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا ذریعہ، خواہ اس کا تعلق قرآن سے ہو یا سنت سے، قیاس ہے۔ چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا۔ یہ ایک فن ہے جس کے لیے فقیہ کا ان جملہ نکات سے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلق اصول فقہ، قرآن و سنت، احکام شرعی، فقہاء کے اقوال، فیصلوں اور رایوں کے علاوہ خود اپنے زمانے کے احوال وظروف سے ہے۔ اس کا ان حالات سے باخبر ہونا ضروری ہے جن میں کسی شرعی مسئلہ کے متعلق کتاب وسنت کا کوئی حکم قطعی طور پر سمجھ میں نہ آتا ہو اور جس کے لیے خود اس میں غور وفکر اور استدلال واستنباط کی صلاحیتوں کے علاوہ عربی زبان اور اس کے اسالیب بیان، معانی اور لغت سے پوری پوری واقفیت ہونا چاہیے۔ (اضافہ از مترجم)

۳- لیبنیز (Gottfried Wilhelm Leibniz) جرمنی کا مشہور فلسفی، ماہر ریاضیات اور سیاسی مشیر، مابعد الطبیعیات اور منطق دونوں میں کلیدی محقق، جس کی اصل شہرت ریاضی میں اس کے مخصوص طریق احصاء کی ایجاد کی بدولت ہوئی، یکم جولائی ۱۶۴۶ء کو لیپزگ میں پیدا ہوا اور ۱۴/نومبر ۱۷۱۶ء کو ہانور میں وفات پائی۔ (اضافہ از مترجم)

مشرق و مغرب میں استقراء اور علّیت کے سائنسی اصول

مقدمۂ بحث

یہ مقالہ ایک ایسے موضوع سے متعلق ہے جس کا شمار مسلم مفکرین کے نزدیک فلسفۂ علم کے اہم موضوعات میں ہوتا ہے۔ وہ موضوع ہے سائنسی و علمی منہاج میں اصول اور اساس کی حیثیت سے استقراء Induction کی منطقی و استدلالی قدر و قیمت کی تعیین اور استقراء کا علیّت Casuality سے رشتہ جس کے نتیجے میں مسلم علماء نے فلسفۂ علم و سائنس کے میدان میں ایسے بنیادی و اساسی مفاہیم کا انکشاف کیا کہ وہ اب یورپ کے معاصر سائنسدانوں پر سبقت لے گئے۔ ان میں چند بنیادی مفاہیم و تصورات یہ ہیں:

۱- استقراء جن نتائج تک پہونچاتا ہے ان کا قطعی نہ ہوکر احتمالی ہونا اور احتمال کا یقین تک نہ پہنچ پانا۔

۲- ایک ہی خانہ میں استقراء اور قیاس کو جمع کرنا۔

۳- سبب اور نتیجہ کے درمیان ضروری رابطہ کا تصور نہ پایا جانا۔

ہم نے کوشش کی ہے کہ مسلم علماء اور یورپ کے معاصر سائنس دانوں کے نصوص کی روشنی میں اس علمی نظریہ کا تجزیہ کریں تاکہ معلوم ہو سکے کہ جدید علمی و سائنسی منہاج کی تاسیس میں مفکرین اسلام نے کتنی سبقت حاصل کی ہے۔

ہم نے تقابلی طریقہ کار اس لیے اختیار کیا ہے تاکہ جانبداری کا الزام نہ لگایا جا سکے یا کوئی یہ دعویٰ نہ کر سکے کہ علماء اسلام کے منہاج اور جدید معاصر نظریات کے درمیان زبردستی کا ارتباط دکھایا گیا ہے۔ اس لیے ہم نے اس بحث کو دو شقوں میں تقسیم کر دیا ہے:

۱- پہلے حصہ میں علماء و مفکرین اسلام کے نزدیک استقراء کی استدلالی قدر و قیمت پر گفتگو کی گئی ہے اور ساتھ ہی جدید یوروپین سائنس دانوں کے نظریات کا تقابل بھی کیا گیا ہے۔

۲- دوسرے حصہ میں استقراء و علیت پر اس حیثیت سے اظہار خیال کیا گیا ہے کہ

آج علمی سطح پر وہ موضوع گفتگو بنے ہوئے ہیں اور یہ کہ ایٹم کی ترکیب کو ایٹم اور اضافیت Relativity وغیرہ کے نظریات کے زیر اثر طبیعی سائنس کے مظاہر کی معاصر تعبیر سے ان کا گہرا تعلق ہے۔

تمہید

استقراء کا اصول علمی بحث کے روایت پسندانہ رجحان کی نمائندگی کرتا ہے۔ یہ وہ اصول ہے جس کے واسطہ سے ہم کچھ جزئیات اور متعین حالات کے مشاہدہ کی بنا پر ایک حکم عام تک رسائی حاصل کرتے ہیں جو تمام جزئیات اور مشابہ حالات پر منطبق ہوتا ہے۔ اس معنی میں استقراء ان اصولوں میں سے ہے جنہیں دنیا روایتی طور پر کسی تجزیہ یا مباحثہ کے بغیر تسلیم کرتی رہی ہے اور علمی تحقیق میں اس کو استعمال کرتی رہی ہے۔ یہ اصول علمی تحقیق کے منہاج سے دلچسپی رکھنے والوں کے نزدیک اس طریقہ کو بتاتا ہے جسے علمی بحث میں اختیار کرنا چاہیے اور چند جزئی حالات کے مشاہدہ کی بنیاد پر حکم عام تک پہنچنے کے لیے اسے اپنانا چاہیے لیکن علم وسائنس کے فلسفہ اور اس کے مناہج سے دلچسپی رکھنے والے اس اصول کا تجزیہ کرتے ہیں اور علمی، فلسفیانہ یا استدلالی اساس کے استعمال میں وہ تحقیق وانکشاف کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ سائنس کے معاصر فلسفہ کے نقطۂ نظر سے جب اس اصول کا تجزیہ کیا جاتا ہے تو استقراء سے متعلق کم از کم تین مسائل سامنے آتے ہیں:

۱۔ استقرائی طریقوں کا مسئلہ

۲۔ استقراء کی بنیاد کا مسئلہ

۳۔ استقراء کے اصول کا مسئلہ

مسلم اصولیین Traditionists اور علماء نے ان تینوں مسائل کے حقیقی مضمرات و ابعاد کا مکمل ادراک کیا ہے:

(ا) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو اصول فقہ کے علماء و ماہرین نے اس کی توضیح و تحدید میں بڑی دقیق علمی بحثیں کی ہیں۔ انہوں نے شرعی احکام کی تعلیل اور علت کی شرائط و مسالک پر بحث کرتے ہوئے تفصیل سے استقرائی طریقوں کی وضاحت کی ہے اور اس

میدان میں بیکن، مل اور دیگر یوروپین سائنسدانوں پر سبقت حاصل کر لی ہے۔

(۲) جہاں تک استقراء کی اساس اور اصول کا مسئلہ ہے، جس میں اصول کے استعمال یا اس کی تطبیق کا مسئلہ شامل نہیں ہے تو یہ دونوں مسائل بنیادی طور پر علوم کے فلسفہ سے متعلق ہیں، صرف تحقیق کے منہاج سے ان کا تعلق نہیں ہے کیوں کہ استقراء کی اساس کا مسئلہ کسی جزئی مسئلہ پر لگنے والے حکم کو اس سے ملے ہوئے کلی مسئلہ پر حکم لگانے کی طرف منتقلی کی کیفیت سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کس بنیاد پر یہ منتقلی عمل میں آتی ہے؟ انسان یہ کیسے امید رکھتا ہے کہ جن حالات کو اس نے نہیں دیکھا وہ مشاہدہ میں آئے ہوئے حالات کے مشابہ ہیں؟ کیا کسی متعین حالت سے متصف جزئیات کا مشاہدہ ہم کو یہ سند جواز عطا کر دیتا ہے کہ اس حالت کے مشابہ تمام جزئیات پر ہم وہی حکم لگا دیں؟ اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ بعض پر لگنے والے حکم کو کل کی طرف منتقل کرنے کی اساس متعدد ذہنی مفروضات پر ہے جو اس کے لیے جواز کا راستہ دکھا دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض اہم یہ ہیں:

۱- نوع واحد کی جزئیات میں مشابہت یا مماثلت Analogy کا پایا جانا کیوں کہ ہر نوع کے عناصر خصوصیات میں مشابہ ہوتے ہیں اور یہ ہر عنصر کی جوہری ترکیب سے بالکل واضح ہے۔

۲- فطرت کے مظاہر کا منظم شکل میں رونما ہونا۔ اس سے ہمارا ذہن اس بات کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ یہ نظم وترکیب فطرت میں قائم ودائم ہے۔

۳- ان حالات اور مثالوں کی کثرت جن میں تعمیم Generalisation کا اصول کارفرما ہے، ملاحظہ میں آنے والی جزئیات یا حالات کی تعداد میں جوں جوں اضافہ ہوتا جاتا ہے ہمارا یہ رجحان بھی اسی قدر قوی ہوتا جاتا ہے کہ جو حکم پہلے کے حالات پر لگایا تھا وہی مستقبل میں پیش آنے والے حالات پر بھی لگائیں۔ مسلم علماء کو علمی تحقیق اور استقرائی تعمیم کے جواز میں ان مفروضات کے کردار سے پوری واقفیت تھی۔ معاملہ اتنے پر ہی موقوف نہ تھا بلکہ معاصر یوروپی علماء کی طرح ان کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا کہ بعض کے حکم کو کل پر منطبق

کرنے کے لیے کسی دلیل یا منطقی استدلال کا ہونا ناگزیر ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ ظواہر میں موافقت، نظم اور تسلسل کی دلیل کیا ہے؟

جابر بن حیان کا خیال تھا کہ استقراء سے صرف احتمالی نتائج ہی نکل سکتے ہیں، اس لیے کسی علمی واسطہ یعنی علمی مسائل اور علمی قوانین کی معرفت سے جن تعمیمات تک رسائی ہو سکتی ہے وہ اس کی نظر میں خبر قطعی کا فائدہ نہیں دے سکتیں بلکہ احتمالی نظریہ تک محدود رہیں گی۔ یہ وہی نقطۂ نظر ہے جسے سائنس کے جدید فلسفی لا دو تیج فتجنشتن نے پیش کیا ہے اور جس پر ہم اگلے صفحات میں بحث کریں گے۔

۴- جہاں تک اصولی استقراء کا معاملہ ہے تو اس مسئلہ کا تعلق خود استقراء سے ہے۔ اس کے نتائج سے نہیں۔ اور علمی بحث و تحقیق کے لیے ایک بہتر اصول کی حیثیت سے قبول کرنے کے جو اثرات ہو سکتے ہیں ان سے اس کا ربط ہے۔ مسلمانوں نے اس سلسلہ میں ایک معاصر علمی موقف اختیار کیا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ استقراء اور قیاس کو جمع کر لیا جائے اس بنیاد پر کہ یہ دونوں ایک دوسرے کا تکملہ کرنے والے اصول ہیں۔[1] اسی طرح مسلمانوں نے استقراء اور استدلالی ریاضیاتی منہاج یعنی استقراء اور ریاضیاتی استدلال کو جمع کیا۔ اس کی نمائندگی مفروضہ، منہاج اور معاصر علمی و سائنسی منہج کو جمع کر دینے سے ہوئی، بایں طور کہ استقراء اپنے روایتی مفہوم میں علمی نتائج تک پہنچنے کے لیے یا علمی نظریات قائم کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔[2]

جہاں تک تجربی منہاج کے لیے علمی و سائنسی طور پر سببیت کو جائز اور قانونی قرار دینے کا مسئلہ ہے تو بوپر، فتجنشتین اور رسل جیسے یوروپی سائنس دانوں سے پہلے اس مسئلہ کے معاصر مفہوم تک خود مسلم علماء کی رسائی ہو گئی تھی، جبکہ بیکن اور مل جیسے سائنس دانوں سے اس مسئلہ کو سمجھنے میں کافی غلطیاں ہوئیں۔ مسلم علماء علم کی تعمیمات کے لیے ایک مناسب اصول کی حیثیت میں سببیت کے نظریہ کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے اور ان کا وہی نقطۂ نظر تھا جو رسل جیسے معاصر فلاسفہ کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جدید علوم مثلاً فلکیات میں سبب ہمیشہ کارفرما نہیں ہوتا۔ اسی طرح علم طبیعیات اسباب اور علتوں کی ٹوہ میں نہیں پڑتا وہ مظاہر کے انطباق

اور موافقت میں ضرورت کے نظریہ پر توقف کرتا ہے۔

ان ہی پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی کوشش ان صفحات میں کی گئی ہے۔ ہم نے جابر بن حیان کو ایک ماڈل کے طور پر اس مضمون میں اپنایا ہے کہ اس نے علمی پہلوؤں کا استعمال کس طور پر کیا ہے؟ معاصر علمی منہاج کا مزاج، اس کی تمام علمی کیفیات وصفات کی تعبیر اس کے ہاں کس طرح کی گئی ہے؟ اور علم وسائنس کے منہج کے لیے علمی نظریہ کی اکملیت پر بھرپور اظہار کس طرح اس کے منہاج میں موجود ہے؟ اس بحث کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر جابر کے منہج کو معاصر زبان میں بیان کر دیا جائے تو بلا شبہ وہ معاصر فلسفۂ علم کا ترجمان قرار پائے۔

بحث اول

استقراء کی منطقی تحلیل

استقراء ان وقائع کے درمیان جنہیں ہم جانتے ہیں اور جن سے ہمارا معاملہ رہتا ہے اور ان مظاہر کے درمیان جن سے ہم ناواقف ہوتے ہیں وصل و ربط کی ایک کڑی ہے۔ ایک محقق متعین حقائق کے ضمن میں اس اصول کا جتنا زیادہ استعمال کرتا ہے دریافت شدہ حقائق کی معرفت اسی قدر نامعلوم مستقبل کو سامنے لے آتی ہے۔ خود اسی ذہنی ترتیب سے نظریات کی تشکیل ہوتی ہے اور قوانین کی بنیاد پڑتی ہے۔ یہی علم وسائنس کی منہاج ہے کہ وہ نامعلوم مظاہر کے رویہ کے بارے میں خبر دینے لگتا ہے۔ اس لیے تنہا استقراء ہی تحقیق شدہ مسائل سے قابل تحقیق مسائل تک منتقلی کا استدلال فراہم کرسکتا ہے اور ہر وہ دلیل جو مستقبل کی رہنمائی کرتی ہو یا ماضی وحال کے ان پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہو جن کو ہم نے تجربہ کی کسوٹی پر نہیں پرکھا ہے استقراء کے اصول کے مطابق تسلیم کر لی جاتی ہے۔[۳]

نامعلوم مظاہر کے رویہ پر استدلال کے لیے پیشین گوئی کو جائز قرار دینے کا استقرائی اصول دراصل مشہور ظواہر کے ساتھ موافقت کے اصول سے ماخوذ ہے۔ یہ اصول دراصل اس مفروضہ پر قائم ہے کہ ''مستقبل عنقریب ماضی اور حال سے مشابہ ہوگا بشرطیکہ مستقبل کے مظاہر کا احاطہ کرنے والے حالات ماضی وحال کے واقعات وحالات سے ہم آہنگ اور ان کے مطابق ہوں۔''[۴]

اس بنیاد پر استقراء میں تعمیم کا اصول پروان چڑھا۔ یعنی وہ وجہ جواز کیا ہے جس پر حال و ماضی کا سہارا لے کر مستقبل کے مظاہر پر حکم لگانے کے استقرائی اصول کے واسطہ سے استدلال کی عمارت کھڑی ہو اور اس کی کیا دلیل ہے کہ مظاہر کا حالیہ رویہ مستقبل میں بھی اسی جیسا ہوگا۔[5] استقرائی نتیجہ کی قدر و قیمت متعین کرنے اور اس کا تحلیل و تجزیہ کرنے میں یہ مسئلہ منعکس ہوا اور ماضی سے آج تک اس کا شمار ان مسائل میں ہوتا رہا ہے جو استقراء اور اس سے حاصل ہونے والے علمی نتائج کے ارد گرد منہج کے مفکرین و فلاسفہ کے ذہنوں کو الجھائے رہے۔

(الف) تعمیم اور ارسطو

ارسطو کا خیال تھا کہ وہ استقراء جو ظنی طور پر ناقص ہو یقین تک نہیں پہنچا سکتا۔ البتہ ارسطو کو اس مسئلہ میں زیادہ الجھن نہیں ہوئی کیوں کہ اس نے تجربہ کو اس کی منطقی و استدلالی قدر و قیمت کے ساتھ علم و ایمان کا ایک ذریعہ مان کر اس مسئلہ کو حل کر لیا۔[6] اسی لیے اس نے تجربہ اور اس ناقص استقراء کو جس میں مثالوں اور انواع کا محض عددی اظہار ہوتا ہے یکجا کر دیا اور ان سے ایک ایسے کامل منطقی قیاس کے ذریعہ خروج کا راستہ اپنایا جس کے واسطہ سے قضیہ کلیہ کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ اسی مفہوم کی طرف ابن سینا نے ان لفظوں میں اشارہ کیا ہے کہ ”تجربہ سے وجود میں آنے والی چیز گویا قیاس اور استقراء سے مخلوط ہوتی ہے اور یہ استقراء سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا فائدہ استقراء کے برعکس محض ترجیحات کا نہیں ہوتا بلکہ جس کے ذریعہ حاصل ہونے والے تجربات کا ہوتا ہے کیوں کہ استقراء جزئیات کو اخذ کرنے کے پہلو سے علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتا گرچہ وہ اس کی خبر دے دیتا ہے لیکن تجربہ اس کا فائدہ دیتا ہے۔“[7]

چنانچہ ارسطو کی منطق میں تعمیم کا مسئلہ تجربہ اور استقراء ناقص کے ملاپ سے حل ہو گیا، ان ہی دونوں کے مجموعہ پر تجربہ کا اطلاق اس معنی میں ہوتا ہے جس کی صراحت ابن سینا نے کی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ استقراء کا جواز ارسطو کی منطق کی سطح پر زیر بحث نہیں تھا اس صورت میں کہ وہ مسئلہ جس کا استنباط استقراء کر رہا ہے اپنا حل نکال لے اس سے اس

بات کی تائید ہوتی ہے جس کی ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں کہ ارسطو کا استقرائی منہج مسلمانوں کے نزدیک علمی منہج بحث میں پائے جانے والے استقراء سے مختلف تھا کیوں کہ مؤخرالذکر منہج میں ان تمام مشکلات و مسائل پر بحث کی گئی ہے جو اس کی تنفیذ اور اس سے پیدا ہونے والی دشواریوں کے تعلق سے علمی حل کو پیش کرنے کے دوران آسکتے ہیں۔

(ب) تعمیم اور مسلمان

مسلم مفکرین کے نزدیک تعمیم کا مسئلہ ایک احتمالی علمی نوعیت کا مسئلہ ہے لیکن ان کے نزدیک یہ احتمال اس وقت قوی اور توانا ہوجاتا ہے جب علمی مشاہدات اس کی تائید کرتے ہوں، تاہم قطعیت اور تیقن تک نہیں پہنچ پاتا کیوں کہ محقق مفروضہ کو احتمال کے اعلیٰ درجہ تک پہنچانے کے لیے تمام وسائل استعمال کرتا ہے حتیٰ کہ اسے اطمینان ہوجائے کہ اس کے علمی مفروضہ نے علمی قدر و قیمت حاصل کرلی ہے۔ مثال کے طور پر حسن بن الہیثم فکر اسلامی میں اس رویہ کے عموم پر گفتگو کرتے ہوئے کہتا ہے: ''شاید اس طریقہ سے ہم حق تک رسائی حاصل کرلیں جس سے ہمارے سینے ٹھنڈک اور فرحت محسوس کریں، تدریج اور نرمی کے ساتھ اس منزل تک پہنچ پائیں جہاں تیقن اور پختہ ایمان حاصل ہوجاتا ہے اور تنقید اور تحفظ کی پالیسی اپنا کر اس حقیقت کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوجائیں جس کی موجودگی میں اختلاف ہوجاتا ہے اور شبہات کے مواد و مضامین غائب ہوجاتے ہیں۔ ان تمام چیزوں کے باوجود انسانی ساخت میں جو تکدر ودیعت ہے اس سے ہم بری نہیں ہوسکتے تاہم جو انسانی طاقت ہمیں میسر ہے اس کے بقدر ہم کوشش کریں گے اور اللہ ہی سے مدد چاہیں گے۔''[۸]

اس لیے علمی مفروضات میں مطلق یقین کا حصول دشوار ہے تاہم مفروضات کے تئیں ایک نفسیاتی اطمینان ضرور حاصل ہوجاتا ہے کیوں کہ تجربی استحکام کی کسوٹی کے ضمن میں واقعات سے اس کی مطابقت کے نتیجہ میں مفروضات احتمال کے اعلیٰ مقام تک جا پہنچتے ہیں اور اس وقت مشہود مظہر کی جو علمی متاع محقق کے ہاتھ لگتی ہے اس کا سہارا لے کر پیشین گوئی کے مرحلہ کا آغاز ہوجاتا ہے۔ ''چنانچہ پہلے مقام پر عالم ایک ایسا انسان ہے جو مشاہدہ کو انجام دیتا ہے اس کے بعد جو کچھ مشاہدہ میں آیا ہے اور مستقبل میں جس کے مشاہدے کی

توقع ہے اس کو ایک عام شکل میں بیان کرتا ہے پھر اپنے نظریات کے سہارے بعض پیشین گوئیاں کرتا ہے اور دوسری بار پیش آنے والے واقعات سے اس کا تقابل کر کے اس کی صحت وصداقت کو آزماتا ہے۔"[9]

اس طرح مسلمانوں نے علمی تحقیق کا وہ منہج اختیار کیا جو آج دور جدید کا طرہ امتیاز سمجھا جاتا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہوا جبکہ علمی تحقیق کے تمام تقاضوں پر مسلمانوں نے گہرا غور وفکر کیا اور صحت مند علمی ماحول میں استقراء کے جواز پر مباحثے کیے جس کے نتیجے میں اس منہج کا حقیقی تحلیل و تجزیہ ممکن ہوا۔

استقراء اور جابر بن حیان

جابر بن حیان اس امر پر زور دیتا ہے کہ ثانوی معلومات کا ابتدائی معلومات سے تعلق دو طریقوں سے پیدا ہوتا ہے: پہلا طریقہ استدلال ہے دوسرا طریقہ استنباط ہے۔ علم انسانی کے ان دونوں مناہج کی کچھ بنیادیں اور خصوصیات ہیں۔ جابر یہاں اصول استقراء سے بحث کرتا ہے اسی لیے لازمی طور پر وہ اس طریقہ استدلال کو اختیار کرتا ہے جس پر تجرباتی اصول گامزن ہے۔ یہاں اس اصول میں جابر تعمیم کے مسئلہ اور معلوم سے مجہول پر حکم کی کیفیت کو زیر بحث لاتا ہے۔ اس عوامی مسئلہ کے مضمون کی تعبیر کے لیے جابر متکلمین میں سے علماء اصول کی اصطلاح کو مستعار لیتا ہے اور معلوم کے لیے "شاہد" اور مجہول کے لیے "غائب" کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ اس لیے وہ کہتا ہے، "شاہد کا غائب سے تعلق تین طریقوں سے ہوتا ہے۔ ۱۔ مجانسہ (یعنی مشابہت) ۲۔ مطابقت معمول اور ۳۔ آثار۔"[10]

اس طرح جابر کے نزدیک اصول استقراء میں تعمیم کا کام تین طریقوں سے ہوتا ہے:

۱۔ مجانست کا طریقہ یعنی گروہی مظاہر میں مماثلت اور مشابہت کا طریقہ۔

۲۔ مطابقت معمول یعنی فطرت کے تسلسل کا طریقہ۔

۳۔ منقول دلائل کا طریقہ۔

پہلے طریقہ میں تعمیم کا مظہر کلی حکم پر دلالت کے لیے شئی کے جزوی مطالعہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس مطالعہ کردہ جز کو جابر "انموذج" (نمونہ) کا نام دیتا ہے اور چوں کہ انموذج

(نمونہ) کل پر دلالت کرتا ہے کہ کُل اجزا ہی کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے خواص کی معرفت کے ذریعہ وہ کل پر بھی استدلال کرتا ہے۔ اسی لیے جابر کا خیال ہے کہ "مشابہت یعنی نمونہ اس آدمی کی طرح ہے جو شی کے بعض حصہ کو دیکھتا ہے تا کہ اس سے یہ استدلال کر سکے کہ اس شی کا کل اس کے بعض کے مشابہ ہے۔"[۱۱]

یہاں مشابہت و مجانست کے سبب جزو کا حکم کل پر عام ہو جاتا ہے تاہم تعمیم کرنے والے حکم کی دلالت بالکل صحیح اور مکمل نہیں ہوتی۔[۱۲] جابر نے پوری وضاحت سے اس حقیقت کو سمجھ لیا تھا کہ جزو سے کل کی طرف عام کرنے والے حکم میں مطلق یقین یا کلی صداقت نہیں ہوتی۔ جابر نے بڑے علمی انداز میں گہرائی سے اس باب پر بحث کی ہے اور دکھایا ہے کہ علمائے اصول میں سے متکلمین نے اس دلالت کو یقینی قرار دیا ہے یعنی "انہوں نے اس شی کی بنیاد پر جو بطور مثال اور نمونہ ہے، اس کی جنس کی دوسری ایسی شی کا اثبات کیا ہے جو پہلی سے زیادہ واضح ہے۔"[۱۳]

یہ استدلال متکلمین کے نزدیک درست ہے جیسا کہ جابر کہتا ہے ـــــ بشرطیکہ دلیل اشیاء کو شامل ہو، کیوں کہ یہاں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ تعمیم میں اضطرار واجب ہے کیوں کہ کائنات میں ایسی کلی اشیاء بھی ہیں جن کے اجزاء نہیں ہوتے۔ اس طرح کے کلیات اس حکم کو متاثر نہیں کرتے کیوں "یہ بات غیر مامون ہے کہ وہ شی جس کے ذریعہ تم نے اسی جنس کی دوسری شی کے وجود پر استدلال کیا ہے وہ اس کائنات میں اس شی کے جتنے اجزاء پائے جاتے ہیں ان سب کے کل پر مشتمل ہو۔"[۱۴] اسی لیے متکلمین کے سامنے دو راستے آئے: یا تو وہ اس امر کی وضاحت کریں کہ تمام اشیاء جزو اور کل کے مفہوم کے سامنے سپر انداز ہیں۔ اس صورت میں ان کا استدلال صحیح ہوگا" اور اگر اس کی وضاحت پر وہ قادر نہیں تو لازمی طور پر یہ استدلال صحیح نہ ہوگا ہاں ممکن ضرور ہوگا جس میں امکان اور عدم امکان دونوں کا جواز ہوگا کوئی قطعی یقینی بات نہ ہوگی۔"[۱۵]

اس سے ہم یہ خلاصہ اخذ کرتے ہیں کہ شاہد کے ذریعہ غائب پر یا معلوم کے ذریعے مجہول پر حکم لگانے کا استدلال جابر کے نزدیک ظنی اور احتمالی ہے اور اس کے یقینی ہونے کو

اسی وقت تسلیم کیا جا سکتا ہے جبکہ اس بات پر دلیل موجود ہو کہ وہ مجہول اُسی معلوم کی صفات و کیفیات سے متصف ہے جو شئی کے بعض یا جزو کے مفہوم کے ضمن میں سامنے آیا ہے اور چوں کہ یہ علمی نقطۂ نظر سے غیر ممکن ہے اسی لیے ہم اس قسم کے استدلال سے متعلق حکم کو احتمالی سے زیادہ کچھ نہیں مان سکتے۔ اس طرح جابر نے پوری وضاحت سے اس نظریہ کی ساخت کا مفہوم اسی طرح سمجھا تھا جس طرح آج جدید سائنس سمجھ رہی ہے اور وہ یہ کہ تجربی حقائق اور ان کے قوانین کے ذریعہ نظری تعمیر کے درمیان پل کا کام کرنے والا اصول استقراء ہے۔ یہ وہ اصول ہے جو ''ہم کو معلوم حقائق سے نامعلوم حقائق کی طرف منتقل کرتا ہے۔ ان ہی کو نظریات کہا جاتا ہے۔''[16]

نظریہ کا مزاج ایک ایسی علمی ساخت رکھتا ہے جس کا تعلق ان نامعلوم وقائع سے ہوتا جن کے رویہ اور طرز عمل کی پیشین گوئی معلوم وقائع کے طریقے سے مکمل ہوتی ہے۔ اس طرح وقائع معلوم و نامعلوم کے درمیان اس تعلق کے دائرہ میں نظریہ نے احتمال کی دلالت کا درجہ حاصل کرلیا۔ اسی لیے استقراء اس سے زیادہ حکم لگانے کی پوزیشن میں نہیں ہے۔ یہ وہ حقیقت تھی جس کا جابر بن حیان نے دوسری صدی ہجری میں برملا اظہار کر دیا تھا۔

دوسری دلیل جو جابر بن حیان مسئلہ تعمیم کے حل کے لیے دیتا ہے، اس تعلق کی دلیل ہے جو ''معمول کی مطابقت'' سے ماخوذ ہے اور یہی دراصل تسلسل کا اصول بھی کہلاتا ہے۔ مسئلہ استقراء کے حل میں یہ اصول اہم کردار ادا کرتا ہے۔ قدیم و جدید دونوں عہدوں میں منہجی علماء کے نزدیک اس اصول کو مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ جابر صراحت کرتا ہے کہ ''لوگوں کا اس اصول کو استعمال کرنا، اسی کے اردگرد رہنا اسی حیثیت سے استدلال کرنا اور اسی کی روشنی میں معاملات حل کرنا بقیہ دونوں تعلقات کے استعمال کے مقابلہ میں کہیں زیادہ عام ہے۔''[17] دونوں تعلقات سے مراد مجانست کی دلیل ـــ جس پر گفتگو ہو چکی ہے ـــ اور تیسری یعنی آثار و اقوال کی دلیل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ دو مظاہر کے درمیان ربط اگر مشاہدہ میں بار بار آئے تو اس سے ایک عام انسان کو یہ اشارہ ملتا ہے کہ یہ دونوں مظاہر جب بھی مستقبل میں سامنے آئیں گے ان میں ربط پایا جائے گا۔ اسی سبب سے جابر نے زور دیا

ہے کہ سابقہ دونوں دلیلوں کے مقابلے میں یہ دلیل انسان کے ذہن کے لیے زیادہ پرکشش ہے کیونکہ اس کے اندر اس دلیل سے استفادہ کا قوی رجحان پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ڈاکٹر زکی نجیب محمود نے زور دے کر یہ بات کہی کہ جابر نے یہاں جس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ حد درجہ قابل غور ہے اور وہ یہ کہ ''خود انسان کے اندر یہ میلان پایا جاتا ہے کہ جو حادثہ واقع ہو گیا ہے وہ دوبارہ واقع ہوگا گویا استقرائی استدلال انسان کی فطرت میں موجود استعداد پر مبنی ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ جان اسٹارٹ مل بھی اسی اصول کا حامی ہے۔''[18]

تاہم تسلسل کے نتیجے میں مظاہر کے درمیان ربط پائے جانے کی جانب میلان کے باوجود اس دلیل سے ایسا ''علم نہیں حاصل ہوتا جو یقینی ہو اور اضطراری طور پر واجب اور استدلالی ہو، بلکہ اس سے ایسا علم حاصل ہوتا ہے جو اس بات کی تسلی فراہم کرتا ہے کہ یہ نتیجہ زیادہ مناسب، مطابق حال اور صحیح ہے اور بس''[19] اور اس اصول کے معتبر ہونے کا حقیقی سبب احتمال اور ظن پر قائم ہے کیوں کہ ''یہ قیاس اور نظائر کے استشہاد و استقراء کے ساتھ مخصوص ہے''۔[20] چنانچہ نظائر کے استقراء سے ـــــ جو اُن جزئی حالات کے قائم مقام ہیں جن کا محقق پتہ چلاتا ہے ـــــ کلی حکم اس مظہر کے لیے بھی عام ہو جاتا ہے جس پر وہ نظائر دلالت کرتے ہوں اور جزئی مظاہر کا سہارا لینے والی اس تعمیم میں یقینی یا قطعی خبر کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اسی لیے جابر بن حیان نے اس اصول اور استدلالی علم کے درمیان تقابل کیا ہے۔ مؤخر الذکر سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے کیوں کہ ''وہ اس استنباط کے مثل ہے جس کے ذریعے نتیجہ جو مقدمات میں پوشیدہ ہوتا ہے کھل کر اور واشگاف انداز میں سامنے آ جاتا ہے۔ اگر مقدمات صحیح ہوں گے تو لازمی طور پر نتیجہ بھی صحیح ہوگا۔''[21]

استقراء اور احتمال

استقراء ظنی اور احتمالی ہے۔ اس احتمال کی قوت میں اُن جزئی حالات کے اضافے کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے جن پر استقراء منحصر ہے اور جس قدر یہ حالات کم ہوتے جاتے ہیں احتمال بھی کم ہوتا جاتا ہے۔ اس سے جابر اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ''احتمال کی قوت اور کمزوری مشابہ نظائر و امثال کی کثرت و قلت کے تناسب سے ہوتی ہے۔''[22] یہاں جابر

اپنے قول کی تائید میں دو مثالیں بیان کرتا ہے۔ پہلی مثال میں وہ اس حالت کو لیتا ہے جس میں حکم تعمیم کے لیے کسی ایک ہی دلیل کا سہارا لینے کی وجہ سے احتمال کمزور ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ''کوئی شخص یہ تعمیم کرے کہ فلاں عورت عنقریب بچہ جننے والی ہے اور اس کی دلیل یہ ہو کہ اس عورت نے پچھلے سال ایک بچہ جنا تھا حالاں کہ اس عورت نے اب تک صرف ایک ہی بچہ جنا ہے۔''[۲۳] دوسری مثال جس میں دلائل و قرائن کے ایک طویل سلسلہ کا سہارا لیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے تعمیم احتمال کے اعلیٰ ترین درجہ تک پہنچ گئی ہے، یہ ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ ''اس رات کے بعد دن آئے گا'' ہم اس سے پوچھیں کہ تم کو یہ کیسے معلوم ہوا؟ تو وہ جواب دے کہ میں نے اب تک جتنی راتیں بھی دیکھی ہیں سب کے بعد دن ضرور نکلا ہے اس لیے ظاہر ہے کہ جواب تک واقع ہوا ہے وہی پھر واقع ہوگا''[۲۴] اس طرح تعمیم نے احتمال کا وہ اونچا درجہ حاصل کر لیا کہ تعمیم کی صحت پر مطمئن ہو جانے کے لیے وہ کافی ہو گیا۔ تاہم قرین کے درجہ پر پہنچنے کے بعد بھی احتمال کے تعلق سے بحث کرتے ہوئے جابر ایک اور ایسے پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے جسے استقرائی تعمیم سے متعلق جدید منہج نے ثابت کیا۔ اس منہج میں استقرائی دلیل کا کام یہ ہے کہ وہ احتمال کو اس درجہ تک ترقی دے کہ تعمیم شدہ حکم کے مزاج پر اطمینان اور انشراح حاصل ہو جائے۔ اسی لیے رسل دو مظاہر کی مصاحبت کے بارے میں کہتا ہے کہ ''زیادہ سے زیادہ ہم اس حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں کہ جتنی زیادہ مرتبہ دونوں مظاہر بیک وقت وقوع پذیر ہوئے ہوں گے اسی کے بقدر آئندہ بھی ان کے ایک ساتھ وقوع کا رجحان بڑھتا جائے گا اور جس قدر دونوں مظاہر کے وقوع کی تعداد بڑھتی جائے گی اگلی بار ان کے ایک ساتھ وقوع کا رجحان بھی مزید بڑھ جائے گا تا آنکہ ہم تقریباً درجۂ یقین تک پہنچ جائیں لیکن یہ رجحان یا احتمال یقین مطلق تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے احتمال یا ترجیح ہی وہ ہدف ہے جس کی طلب میں ہمیں سرگرداں ہونا چاہیے۔''[۲۵]

سائنس میں احتمال

آج سائنس میں احتمال کا کردار اس حد تک بڑھ چکا ہے کہ شاخ در شاخ اور قسم در قسم تفصیلات رکھنے والے نظریات میں شامل ہو گیا ہے۔ جابر بن حیان ایک دوسرے پہلو سے

بھی تسلسل کی دلیل پر بحث کرتا ہے تا کہ اس موضوع کے تمام گوشوں پر حتی الوسع کافی وشافی روشنی پڑ جائے۔ وہ کہتا ہے کہ نفس انسانی میں مظاہر کے تسلسل کے نتیجہ میں جو احتمال ترقی پاتا ہے اسے بعض لوگ ایسا یقینی علم سمجھتے ہیں جس میں کسی شک کے در آنے کی گنجائش نہیں رہتی مثلاً "سال کے کسی دن کوئی واقعہ رونما ہو جائے تو دوسرے سال اسی دن اسی طرح کے واقعہ کے ظہور میں آنے کی توقع باقی رہتی ہے اور اگر دوبارہ ایسا ہو جائے تو تیسرے سال بھی اس واقعہ کے اسی انداز میں وقوع پذیر ہونے کا قوی امکان ہو جاتا ہے اور اگر مسلسل دس سال تک ایک مخصوص دن ہی یہ واقعہ رونما ہوتا رہے تو پھر ان سے نزدیک ہر اگلے سال اس کے وقوع میں کوئی شک باقی نہیں رہ جاتا۔"[۲۸]

جابر کہتا ہے کہ تسلسل کو ناگزیر سمجھنے کا یہ مفہوم اُن علماء کے ہاں بھی پایا جاتا ہے جن کی علمی قدر و قیمت ثابت ہے مثال کے طور پر جالینوس (۱۳۰-۲۰۰ء) نے علم ونظر پر گہری گرفت رکھنے کے باوجود اس باب کے بعض مقدمات کو اولین حیثیت دی ہے۔ وہ اپنی کتاب البرھان میں کہتا ہے کہ "عقل کے اولین مقدمات میں سے یہ ہے کہ اگر موسم گرما کے بعد خریف کا موسم آتا ہے تو لازماً خود وہ یعنی موسم گرما ربیع کے بعد آتا ہوگا۔"[۲۹] جابر ابن حیان اس مقدمہ پر بحث کرتا ہے اور اس کی صحت وصداقت کے لیے کوئی اساس تسلیم نہیں کرتا سوائے اس کے کہ ایسے قضیہ کا سہارا لیا جائے جو عقلی ہو، تمہیدی ہو اور پہلے گزر چکا ہو، کیوں کہ تعاقب اور تسلسل کے تیقن کا حکم غلط ہے اگر یقینی حکم نافذ کرنے کے لیے اس پر اعتماد کیا جائے۔ یہاں پہنچ کر جابر کو تنبہ ہوا کہ استقراء پر تیقن کسی استقرائی دلیل سے ممکن نہیں ہوتا کیوں کہ اس کے ذریعہ وقوع تک رسائی ایسے مرحلے میں ہوئی ہے کہ کسی علمی نتیجہ تک نہیں پہنچا جاسکتا۔ چنانچہ جالینوس کا مقدمہ غلط ہے سوائے اس صورت کے کہ ایسی عقلی اولیت کا سہارا لیا جائے جو زمانہ کے ازلی ہونے کی قائل ہو اور اگر "یہ صحیح نہ ہو تو یہ بھی صحیح نہ ہوگا کہ کوئی ایسا موسم گرما ہے جس کے بعد خریف تو آئے مگر اس سے پہلے ربیع کا موسم نہ آیا ہو۔"[۳۰] جب صورت حال یہ ہے تو "کسی کے لیے یہ دعویٰ کرنا درست نہ ہوگا کہ جو کچھ اس نے مشاہدہ کیا ہے یا ماضی وحال میں جو کچھ نظر آرہا ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوسکتا کیوں کہ وہ

کوتاہ نظر ہے اور مدت اور احساس کی کیفیت متناہی ہے۔'' [31]

خود اس اقتباس سے علمی تحقیق میں استقراء کے کردار کی صحیح تصویر سامنے آجاتی ہے کیوں کہ مدت (زمانہ) اور احساس (اجزاء) کا متناہی ہونا ان اشیاء کی صفت ہے جن کے ساتھ استقراء کا عمل ہو رہا ہے اس لیے کسی علمی استقراء کے لیے ممکن نہیں ہے کہ تمام اشیاء کو تعیین وحصر کے ساتھ حاصل کر سکے اور جب صورتحال یہ ہے تو استقراء سے یقین کا فائدہ حاصل ہونے کی بات قطعاً نہیں کہی جاسکتی کیوں کہ اس سے ان مظاہر کے وجود کا انکار لازم آئے گا جو استقراء میں شامل نہیں تھے جبکہ یہ معروضی نقطۂ نظر سے ناممکن ہے۔ مثال کے طور پر بہت سے لوگوں نے مگرمچھ کو اور منہ چلاتے وقت اس کے بالائی جبڑے کو ہلتے ہوئے نہیں دیکھا اسی طرح انہوں نے مقناطیس کی قوت کشش کا مشاہدہ نہیں کیا تو کیا اس سے ان مظاہر کی نفی ہو جائے گی؟'' خاص طور اس صورت میں جبکہ لوگ نگاہوں سے اوجھل متعدد اشیاء کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں؟'' [32]

یہاں جابر زور دے کر یہ بات کہتا ہے کہ دنیا میں ایسی بہت سی چیزیں پائی جاتی ہیں جن کے بارے میں ہماری توقعات بالکل برعکس ہوتی ہیں لیکن اس سے ان اشیاء کی نفی کا جواز نہیں نکلتا۔ اس لیے استقرائی تعمیم اس کے نزدیک ظن اور احتمال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ اسی طرح دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو احتمالی تعمیم کا انکار صرف اس وجہ سے نہیں کیا جاسکتا کہ کوئی ایسا مظہر پایا جاتا ہے جس کے وقوع کے بارے میں ہماری توقعات مختلف ہیں الا یہ کہ اس کے وجود یا عدم پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ وہ کہتا ہے: ''کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ جس چیز کا مثل اس نے نہیں دیکھا اس کے وجود کا انکار کردے بلکہ اس کے لیے مناسب رویہ یہ ہے کہ وہ توقف کرے تا آنکہ اس کے وجود یا عدم پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔'' [33]

غیر مشہور مظہر کی تشریح کے مزاج سے متعلق کوئی قطعی ویقینی بات کہنے سے توقف کرنا ہی وہ حد ہے جہاں علمی بحث وتحقیق میں استقرائی دلیل سے رسائی حاصل ہوتی ہے اور یہ وہ حد ہے جو ظن اور احتمال کو پار نہیں کرتی۔

استقراء کی قانونی حیثیت پر بحث کے بعد جابر ابن حیان جس مذکورہ نتیجہ تک پہنچا ہے

وہ اسے دور جدید کے سائنسی و علمی منہج کے ان علمبردار علماء پر سبقت اور پیشوائی عطا کرتا ہے جو ڈیوڈ ہیوم سے آج تک اس مسئلہ پر اجتماعی نقطۂ نظر رکھتے ہیں حتی کہ جدید سائنس کی اہم ترین خصوصیات میں سے یہ ہے کہ اس کے نتائج جب تک استقرائی بنیادوں پر قائم ہوں احتمالی رہتے ہیں اور آج منطق کے ماہرین اس مسئلہ کو "مسئلہ استقراء" کا نام دیتے ہیں۔[۳۴]

دلائل نقل سے استدلال

اب جابر بن حیان کے تیسرے استقرائی طریقہ پر گفتگو باقی رہ گئی ہے یعنی نقل کے دلائل سے استدلال کرنا۔ صحیح بات یہ ہے کہ دلیل کی اس خاص قسم کا اس کے رسائل میں پول کراوس کی تحقیق کے مطابق، فقدان ہے۔ البتہ اس کے اقوال کے بیچ بیچ میں بعض شذرات ایسے مل جاتے ہیں جن سے ہم اس کے مقصود و منشا پر امکانی حد تک استدلال کر سکتے ہیں۔ علمی بحث و تحقیق میں تجربہ کے موقف و کردار پر جابر کے نقطۂ نظر سے ہم پہلے ہی بحث کر چکے ہیں۔[۳۵] اس نے زور دے کر کہا ہے کہ تجربہ ہی علمی تحقیق پر ٹھوس اور محکم حکم لگاتا ہے۔ سماعت، قرأت یا نقل سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ اس نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ دلیل نقلی ان دلائل میں سے ہے جس کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ البتہ اس کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جبکہ تجربات سے حاصل ہونے والے نتائج اس کی موافقت میں ہوں۔ اسی لیے وہ کہتا ہے: "جو نتائج ہم نے خود حاصل کیے ہیں انہیں گذشتہ لوگوں کے اقوال پر بھی پرکھا ہے۔"[۳۶]

وہ نقلی دلیل یا دوسرے کی گواہی اسی وقت قبول کرتا ہے جب وہ ان نتائج سے ہم آہنگ ہو جن تک وہ تجرباتی تحقیق کے دوران پہنچا ہے۔ اس لیے آثار سے استدلال کا مقصود "نقلی دلیل یا دوسرے کے گواہی یا سماعت یا روایت" سے استدلال ہے۔ جہاں تک دوسرے کی گواہی کا تعلق ہے تو یہ ظنی گواہی ہے جو قبول کی جا سکتی ہے اور رد بھی کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح جالینوس پر وہ تنقید کرتا ہے کہ اس نے آباء و اجداد سے اور نجومیوں کے اس طرح کے اقوال سے استناد کیا ہے کہ آسمان اور ستارے تسلسل کے ساتھ ایک ہی روش پر گامزن ہیں۔"[۳۷]

اس دلیل میں جابر ان علمائے حدیث کے منہج سے متاثر نظر آتا ہے جنہوں نے روایتوں کی چھان پھٹک کے لیے جرح وتعدیل کے اصول وضع کیے۔[۳۸] بہر حال صحیح بات یہ ہے کہ علمی استدلال میں اس دلیل کے نتائج ان نتیجوں سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں جن تک جابر استقراء کے مزاج کی قدر وقیمت متعین کرتے وقت پہنچا تھا جس کا آخری نتیجہ احتمالی تعمیم تھا اور بس۔ اسی لیے رسل زور دے کر کہتا ہے کہ ''احتمال یا ترجیح ہی وہ ہدف ہے جس کے لیے ہم کو جدوجہد کرنی چاہیے'' اس کا مطلب ہے کہ جابر نے اس راز کو پا لیا تھا جسے آج کی سائنس نے علمی بحث وتحقیق کے سلسلہ میں دریافت کیا ہے۔

جابر بن حیان کے ذریعہ اصول استقراء کی عمارت احتمال اور ظن کی بنیادوں پر کھڑی ہو جانے کے بعد مسلمان منہجی علماء کے نزدیک یہ مفہوم ایک کسوٹی بن گیا اور اس علمی وسائنسی قانون کے مزاج پر حکم لگانے کے لیے جو اپنی ساخت میں استقراء کو اساس بناتا ہے، یہ ایک مسلمہ معیار تسلیم کیا جانے لگا۔ شیخ الرئیس ابن سینا کہتا ہے: ''اگر بعض جزئیات میں حکم معلوم ہو تو کلی کے ذریعے جزئی پر کوئی ایجابی یا سلبی حکم لگانا ظن بالقوۃ ہے۔ یہ ناقص استقراء کی وجہ سے ہوتا ہے۔[۳۹] اس طرح ناقص استقراء سے ظن بالقوۃ ہی کا مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ شیخ الرئیس کی یہ تعبیر پیشین گوئی یا احتمال کے اس حقیقی مفہوم کو واضح کرتی ہے، جس کو محقق مظہر کے مزاج پر محمول کرتا ہے۔ یہ پیشین گوئی یقین کی سطح تک نہیں پہنچ سکتی اس لیے کہ ''منتخب جزئیات سے حاصل شدہ استقراء یقینی کلی علم نہیں دیا کرتا۔''[۴۰] اس لیے جزئی مظاہر کے استقصاء پر مرتب کوئی نظری ڈھانچہ یقینی علم کا حامل نہیں ہو سکتا۔[۴۱] کیوں کہ علمی تحقیق کسی منفرد حسی مظہر پر ہی منطبق ہوتی ہے۔ جہاں تک نظریہ کی تشکیل کا معاملہ ہے تو وہ ایک عقلی مفہوم ہے جو تعمیم کے میدان میں ان جزئی مظاہر کا سہارا لیتا ہے۔ اس لیے ابن سینا کے نزدیک اس تعمیر میں استقراء کا کردار تعمیم کی تشکیل پر فقط تنبیہ کرنے والے کا ہوا۔[۴۲]

اسی سے ملتا جلتا نکتۂ نظر رسل نے بھی اپنایا ہے۔ وہ کہتا ہے ''ہم ان جزئی تجربات کے ذریعہ جو اصولوں کی اور ان کے مابین پائے جانے والے ارتباط کی نمائندگی کرتے ہیں عام اصولوں سے واقف ہوتے ہیں اسی لیے جب ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہر علم کا محرک اور

سبب تجربہ بنتا ہے تو اس کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ بعض علوم اولیٰ ہوتے ہیں یعنی وہ تجربہ جس نے ان پر غور وفکر کے لیے آمادہ کیا ہے ان کی صحت کے لیے کافی نہیں بلکہ تجربہ صرف ہماری توجہ کو ان کی طرف موڑ دیتا ہے یہاں تک کہ ہم ان کی گونج محسوس کرنے لگتے ہیں، بغیر اس کے کہ تجربہ سے ماخوذ کسی برہان کی ہم کو ضرورت پڑے۔''[۴۳]

تعمیم کو ان چیزوں کے سامنے سرافگندگی کی ضرورت نہیں ہے جن کے سامنے تحقیق کے میدان میں جزئی مظاہر جھکتے نظر آتے ہیں۔ جزئی مظاہر اور ان کی بنیاد پر تعمیم کرنے والی نظری ساخت کے درمیان اس تحدید وتعیین کے بعد گویا ابن سینا نے پوری وضاحت سے نظریہ کی علمی بنیاد کا ادراک کر لیا تھا۔ جان کیمنی کہتا ہے ''نظریات سے متعلق تحقیق کی کلید یہ ہے کہ ہم اس سے علم قطعی حاصل نہیں کرتے۔ جو کچھ حاصل کر پاتے ہیں وہ بس نظریہ کے منطقی مرتبات ہوتے ہیں۔ تحقیق تو بس یہ ہے کہ ہم پیش گوئی کے امر واقعہ ہونے کی تاکید کرتے ہیں اور چوں کہ ہم منفرد حقائق کا مشاہدہ کرنے کے علاوہ کسی چیز کی استطاعت نہیں رکھتے لہٰذا ہم پر واجب ہے کہ کسی نظریہ کے مرتبات کی تحقیق کر لیں۔ بالذات کوئی عام نظریہ ترتیب نہ دیں۔''[۴۴]

استقراء ''مشاہدہ کے دلائل کا سہارا لے کر نظریات کی تشکیل کی کارروائی''[۴۵] سے عبارت ہے۔ استقراء سے حاصل تعمیم کا اعتبار کر کے استقراء کے جواز پر بحث کرتے ہوئے یہی بات ابن سینا بھی کہتا ہے۔ اس کے نزدیک پیش گوئی یا ترجیح سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں رہتی۔ چنانچہ ''استقرائی استدلال کا مطالعہ احتمالات کے نظریہ سے منسوب ہے۔ مشہود وقائع وحقائق کا زیادہ سے زیادہ کارنامہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ نظریہ کو احتمالی یا ترجیحی بنا دیں لیکن وہ اسے یقین مطلق میں نہیں بدل سکتے۔''[۴۶]

اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسلمانوں کے نزدیک علمی بحث وتحقیق میں استقرا کی حقیقت احتمال یا پیش گوئی سے زیادہ نہیں ہے اور سائنس کی تعمیر اور نظریات کی تشکیل میں اس مفہوم کا اساسی کردار ہے۔ اسی رویہ کی وجہ سے مسلم علماء نے علم کے سرمایہ میں اضافہ کے میدان میں زبردست خدمات انجام دیں۔ جدید سائنس نے آج اس میدان میں جو نتائج

اخذ کیے ہیں وہ صرف اس وجہ سے ممکن ہو سکے کہ آج کے علماء اور فلاسفہ نے استقراء کا صحیح مفہوم سمجھا جسے اس سے بہت پہلے علماء و فلاسفۂ اسلام سمجھ چکے تھے۔ ''آج احتمال کے نظریہ نے علمی و سائنسی بیداری میں زبردست کردار انجام دیا ہے۔ اس نظریہ کو نظر انداز کرنے کا مطلب سائنس کی موت ہے۔''[۴۷]

استقرائی دلیل کے مزاج کی اس تشریح و تجزیہ کے ذریعے مسلمان فلاسفہ و علماء نے اس مسئلہ کا بڑی حد تک احاطہ کر لیا تھا جو ان کے دور کے علمی معیار کے عین مطابق تھا۔

استقرائی تعمیم اور فلاسفۂ یوروپ

یورپین فلاسفہ میں اس مسئلہ کو اٹھانے والا پہلا مفکر اسکاٹ لینڈ کا ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء-۱۷۷۶ء) ہے۔ اس نے استقرائی نتیجہ یا عام تجربی قضیہ کے سلسلہ میں یقین مطلق کا انکار کیا۔ دوسرے لفظوں میں اس نے معروضی نقطۂ نظر سے استقرائی مسئلہ کی قدر و قیمت پر شک ظاہر کرتے ہوئے استقرائی استدلال کو خالص ذہنی معمول سے تعبیر کیا۔[۴۸]

دوسرا مفکر جس نے اس مسئلہ پر بحث کی اور اس کا منطقی حل پیش کرنے کی کوشش کی، انگریز فلسفی جان اسٹورٹ مل (۱۸۰۶ء-۱۸۷۳ء) ہے۔ اس کا ایقان تھا کہ استقراء سے یقینی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔[۴۹] حالاں کہ بعد میں جدید علمی نظریات نے اس کی تردید کی اور قبل ازیں علماء اسلام اور ان کے بعد ڈیوڈ ہیوم نے اس کے بطلان پر دلیلیں دی تھیں۔

اس سلسلہ میں ڈاکٹر محمود زیدان کہتے ہیں ''ہیوم نے استقراء کے عام نتیجہ کو احتمال قرار دیا اور احتمال کے گہرے مفہوم کو سمجھنے اور اس کی روشنی میں نئے سرے سے استقرائی منہج کی تحقیق کرنے کے کام کو انیسویں صدی کے لیے چھوڑ دیا۔''[۵۰]

ڈیوڈ ہیوم David Hume

ہیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱ء) استقرائی استدلال کو اپنے تجربی رجحان اور معروضی واقعات کے تئیں اپنے موقف کا سہارا لے کر ایک ذہنی معمول قرار دیتا ہے۔ ہیوم نے مسائل کو انواع میں تقسیم کیا ہے: ایک ریاضیاتی و منطقی مسائل اور دوسرے معروضی مسائل۔ پہلی قسم کے مسائل کو اس نے راست اور صحیح مسائل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ''وہ مطلق صداقت پر مبنی ہیں۔ ان

میں کوئی استثناء نہیں۔ ان کا نقیض ناممکن ہے یا یہ کہ ان مسائل کی نقیض اور ضد قابلِ تصور نہیں ہے۔ جب ہم جزو اور کل کی تعریف کرنے لگتے ہیں یا مسائل میں باہم دخل اندازی اور مثلث و مربع یا عدد، مساوات اور ضرب، جمع، تفریق وغیرہ کی تحدید و تعیین کرنے بیٹھتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ گذشتہ مسائل تعریفوں کے اس گروپ کو ناگزیر طور پر ملزوم ہیں اور ان کی تکذیب ممکن نہیں ہے۔ یہ قول کہ ریاضیاتی یا منطقی قضیہ ناگزیر ہے دراصل یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ اپنے مقدمات سے صحیح طور پر مستنبط ہے۔"[۵۱]

قضایا کی دوسری نوع کا تعلق وقائع سے ہے اور ان کی صداقت تجربی نتائج پر موقوف ہے۔ ہیوم کے نزدیک تجربی قضایا کو دوسری انواع سے یوں ممیز کیا جا سکتا ہے کہ تجربی قضایا کی نقیض کا تصور ہمارے لیے ممکن ہے یعنی اس کا نقیض اور اس کی ضد ناممکن نہ ہو بالفاظ دیگر اس کی صداقت اور عدم صداقت یکساں طور پر ممکن ہے۔"[۵۲]

ہیوم نے سوال کیا ہے کہ اس اعتقاد کا جواز کیا ہے کہ واقعات سے متعلق اس قسم کے قضایا میں حال اور ماضی مستقبل کے مماثل ہیں؟ اور یہ کہنے کا کیا جواز ہے کہ سورج کل نکلے گا؟ پھر خود ہی جواب دیا کہ "یہ اعتقاد رکھنے کا جواز ایک مدت دراز سے سورج کا طلوع ہونا ہے۔ اس تکرار نے ایک عقلی معمول بنا دیا جو ماضی پر قیاس کرتے ہوئے امید دلاتا ہے کہ یہی واقعہ کل بھی رونما ہوگا۔ اس وجہ جواز کی کوئی منطقی دلیل نہیں ہے بلکہ "یہ محض ایک نفسیاتی جواز ہے جس کا اکتشاف علت و معلول کے اس تعلق کے توسیعی تجزیہ سے ممکن ہے جو امر واقعہ سے مخصوص ہمارے دلائل کی اساس کی تشکیل کرتا ہے۔"[۵۳]

اس طرح تسلسل عام انسان کے ذہن میں ایک ایسا نفسیاتی رجحان پیدا کرتا ہے جس سے ماضی و حال کے مثل مستقبل میں بھی واقعہ کے تکرار کی امید ہونے لگتی ہے۔ یہاں کوئی پہلے سے ایسی دلیل نہیں ہوتی جسے تسلسل کے اصول کے جواز میں پیش کیا جا سکے۔ "کیوں کہ اس بات کی معرفت نہیں ہو سکتی کہ اس برہان کے مقدمات کس طرح ترتیب دیے جائیں۔ نہ ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ حسی تجربہ کے ذریعہ اس اصول کا اثبات کر لیں کیوں کہ اثبات کی ہر کوشش خاص مرحلہ میں وقوعہ کے برابر ہوگی۔ البتہ اس سے اصول کے اثبات

میں پیش رفت ہو گی۔[۵۴]

ہیوم نے یہاں کوئی ایسی بات نہیں کہہ دی ہے جو جابر بن حیان سے اعلیٰ درجہ کی ہو۔ اس لیے کہ مظہر کے وقوع کی امید کا رجحان اس کے وقوع کے تکرار کا نتیجہ ہے اور ابن حیان نے دلیل تسلسل پر بحث کرتے ہوئے اس اصول سے کافی استفادہ کیا ہے۔ ہیوم نے جو یہ بات کہی ہے کہ ''اس بات کا پتہ چلانا دشوار ہے کہ اس برہان کے مقدمات کس طرح ترتیب دیے جائیں اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ حسی مہارت یعنی تجربہ کے ذریعہ اس اصول کا اثبات کرلیا جائے'' تو جابر بن حیان نے بھی اس مسئلہ کو اٹھایا ہے اور لکھا ہے کہ استقرائی استدلال کے ذریعہ استقراء کا اثبات نہیں کیا جاسکتا اور یہی وہ نکتہ ہے جس پر اس نے جالینوس کی گرفت کی ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

ہیوم کے نزدیک معاملہ اتنے ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس کا تجربی رجحان تجربہ سے غیر ماخوذ کسی قضیہ کو بھی تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اسی بنا پر تجربی رجحان کا حامل شخص استقراء کے مظہر کے سامنے متحیر رہ جاتا ہے'' کہ یا تو وہ کامل تجربی بن جائے اور تحلیلی مسائل یا تجربہ سے ماخوذ قضایا کے علاوہ کسی نتیجہ کو قبول نہ کرے۔ اس صورت میں استقراء کا عمل انجام نہیں دیا جاسکتا اور مستقبل کے تئیں ہر قضیہ کا انکار ناگزیر ہو جائے گا یا پھر وہ استقرائی استدلال کو قبول کرلے۔ اس صورت میں گویا اس نے غیر تحلیلی اصول کو مان لیا جس کو تجربہ سے حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اور تجربیت سے دست کش ہو گیا اور اس طرح کامل تجربیت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مستقبل کی جانکاری ناممکن ہے۔''[۵۵]

یہاں ہیوم استقرائی نتیجہ کے لیے احتمال کا اثبات بھی تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے کیوں کہ واقعات کے ساتھ اس کا معاملہ تجربی مفہوم کی بنیاد پر ہے جو احتمال کے حساب کو اس بات سے عاجز و درماندہ کر دیتا ہے کہ استقراء کی بنیاد پر تعمیم کا احتمال ترقی پا سکے۔[۵۶]

اس طرح وہ تجربیت جس کی صدا ہیوم نے لگائی تھی اس بات پر منتہی ہوئی کہ چوں کہ عقل تعمیم کی قدرت نہیں رکھتی اس لیے مستقبل کی جانکاری ممکن نہیں ہے۔

اس طرح ہیوم نے استقراء کو حل کرنے کی جو کوشش کی تھی وہ کامیاب نہ ہو سکی بلکہ اس

مسئلہ پر اس کی تنقید نے اس قضیہ کو تجربیت سے نکال کر "لاادریت" تک پہنچا دیا۔ وہ مستقبل کے تعلق سے جہالت کے فلسفہ کا علمبردار رہا۔ اس کا قول تھا کہ بس میں اتنا جانتا ہوں کہ مجھے مستقبل کا کچھ علم نہیں۔"[۵۷]

یہ معلوم ہے کہ استقراء مستقبل کے مظاہر کے بارے میں پیش گوئی کے لیے علمی معرفت کا ایک آلہ ہے اور چوں کہ وہ تجربیت جس کی نمائندگی ہیوم نے کی تھی اس معرفت سے دست کش ہو چکی تھی۔ اس لیے مشکوک ہو کر مسترد ہو گئی۔

جان اسٹورٹ مل John Stuart Mill

اس مکتب فکر کے دوسرے رجحان کی نمائندگی جان اسٹورٹ مل (۱۸۷۳-۱۸۰۶ء) نے کی جو اس بات پر ایمان رکھتا تھا کہ استقراء سے یقینی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ مل نے فطرت میں تسلسل کے اصول کو تسلیم کر کے استقراء پر اپنے نظریہ کی عمارت کھڑی کی ہے۔ علت و معلوم کے سلسلہ میں اپنے تصور پر بحث کرتے ہوئے اس نے اس اصول کی تشریح بھی کی ہے کیوں کہ وہ سمجھتا ہے کہ "ہر واقعہ کا کوئی سبب ہوتا ہے اور تمام واقعات علت و معلول کے رشتہ میں ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اور طبیعی دنیا کے ظواہر پر اس قانون کی حکمرانی ہے"[۵۸] باوجود اس کے کہ مل کی نگاہ میں تسلسل کا اصول منطقی اعتبار سے حتمی نہیں ہے۔ چنانچہ اس بات کا غلط ہونا ممکن ہے کہ "فطرت میں کوئی تسلسل نہیں پایا جاتا۔"[۵۹] اس تصور کی نقیض فی نفسہ نہیں کی جا سکتی" کیوں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ اُس استنباط کے مقدمات کی صورت کیا ہوگی؟ مل کہتا ہے: "اگرچہ ہم استدلال کے ذریعے تسلسل کے نظریہ تک نہیں پہنچے ہیں تاہم ہمیں اس کی صداقت پر یقین ہے۔"[۶۰]

اسی لیے مل اس اصول کے جواز کے لیے کوئی ٹھوس بنیاد تلاش کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اس نتیجہ تک پہنچا کہ استقراء ہی اس اصول کی بنیاد ہے۔ "مل اس میں کسی مرحلہ کا قائل نہیں ہے کیوں کہ اصول تسلسل پر ہم کوئی برہان قائم نہیں کر سکتے، فقط اس کا امکان قرار دے سکتے ہیں۔ اصول تسلسل کے استقراء پر قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسانی تجربہ اسے سند جواز عطا کرتا ہے یعنی ہمارے یومیہ مشاہدے اس کو استحکام بخشتے اور اس کی تائید کرتے ہیں۔"[۶۱]

مل نے اپنے تجربی رجحان کو ثابت کرنا چاہا تو وہ ایسے جواز تک پہنچا جو حوادث کے تکرار و تسلسل کے مظہر سے متعلق عام انسانی تجربہ کا سہارا لیتا ہے۔ یہ مفہوم جابر بن حیان کے اس مفہوم سے باہر نہیں ہے جس میں اس نے کہا ہے کہ نفسی رجحان ہی انسان کو تسلسل کی ناگزیریت پر ایمان تک پہنچاتا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے کسی دلیل اور برہان کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ مل نے اصول تسلسل پر اعتقاد کے استدلال کے لیے اس کا سہارا لیا ہے۔

ہم ایک ہلکے موازنہ سے ان دونوں نتائج میں گہرے فرق کا پتہ چلا سکتے ہیں جس تک اصول استقراء پر بحث کرتے ہوئے تجربی مکتب فکر پہنچا اور دوسری طرف جن تک اسلامی مفکرین کی رسائی ہوئی۔ بحث و تحقیق اور اس کی علمی حدود میں استقراء کا کردار کیا ہو؟ اس پر مسلم علماء بہت پہلے سے غور و فکر کر چکے ہیں اور اسی لیے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کی گرہ کشائی اور ان سے ایجابی نتائج کا استخراج ان کے لیے ممکن ہوسکا۔

اصول اور استقراء کے جواز میں مسلم علماء نے جس نکتہ پر اپنی توجہ مرکوز رکھی وہ ان کا یہ ایمان تھا کہ استقرائی دلیل کے واسطے سے عقل تعمیم پر قادر ہے۔ انہوں نے اپنی بحث و تحقیق کے نتائج کا دائرہ صرف تجربہ تک محدود نہ رکھا جیسا کہ تجربی فلاسفہ کا طریقۂ کار رہا ہے۔ اسی لیے مسلمانوں نے تجربہ کی حدود سے باہر کچھ منطقی اصولوں کی صداقت کو بھی تسلیم کیا اور سائنسی و علمی طریقہ کی سطح پر اس میدان میں انہوں نے مسابقت اور فتح مندی کا ریکارڈ قائم کیا۔ یہی وجہ ہے کہ رسل علم و معرفت کے مزاج کے تئیں عقلیت پسندوں اور تجربی مکتب فکر کے درمیان تعارض و تضاد پر یہ کہتے ہوئے تبصرہ کرتا ہے کہ ''آج کسی قدر دشواری سے ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا آسان ہوگیا کہ ان دونوں متصادم مکاتب فکر میں سے کون صحیح ہے اور کون غلط؟ ہم نے ابھی جن اسباب کا تذکرہ کیا ہے ان کی وجہ سے یہ تسلیم کرنا ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم ان منطقی اصولوں کی جانکاری کے باوجود تجربہ کے ذریعہ ان کی صداقت پر کوئی دلیل قائم نہیں کرسکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر برہان اس کی صحت و صداقت کو فرض کر لیتی ہے اور یہی دراصل مناظرہ کا اہم نکتہ تھا اور اس معاملہ میں عقلیت پسند مفکرین حق پر تھے۔''[۶۲]

جدید سائنس کا غیر حتمی رجحان

انیسویں صدی کا آفتاب ابھی طلوع نہیں ہوا تھا کہ نیوٹن کا 'میکانکی بحران' سامنے آیا اور یہیں سے حتمیت کے عام اصولوں پر اعتماد کمزور ہونے لگا اور میکانکی قطعیت Mechanical Determinism کا اصول مشکوک ہو گیا۔ بیسویں صدی کے آغاز سے یہ کائنات ایسے کسی معنی میں بھی بسیط نہیں رہی جن میں اب تک سمجھی جاتی تھی کیوں کہ کمیت کے میکانکی عمل Quantum Mechanics کے ظہور سے کائنات کے مظاہر کی ایک نئی تشریح کی جانے لگی جو بنیادی طور پر قدیم تشریح سے بالکل مختلف تھی۔[۶۳]

جب ان مظاہر کا انکشاف اور تحقیق مکمل ہوئی جو دوسرے حتمی قوانین کی روشنی میں تشریح کو قبول نہیں کرتے تو غیر حتمیت (یعنی احتمال) کی طرف علماء کا رجحان بڑھا اور کائنات میں جتنے مظاہر ہیں ان کی تحدید کی تردید کردی گئی۔ یہ مختلف میدانوں میں علمی انقلاب کی بنیاد پر ہوا:

۱۔ گیس کی تحقیقات

ان تحقیقات میں یہ ثابت کیا گیا کہ گیس کی جزئیات کی حرکت نیوٹن کے قوانین کے مطابق اپنی حرکت کا اندازہ لگانے میں لاتعداد معادلات Equations کو ضبط تحریر میں لانے کا تقاضا کرتی ہے جس کے لیے لاکھوں سال درکار ہوں گے۔

اسی لیے معاصر ماہرین طبیعیات کا رجحان یہ ہے کہ گیس کی جزئیات کے مجموعوں کے رویہ کا احتمال کے قانون کے لحاظ سے محاسبہ کرنا ناگزیر ہے۔[۶۴]

۲۔ تشکیل الکٹرون

الکٹرانی تحقیقات کے نتیجہ میں مادہ کی بہت چھوٹی جزئیات کا پتہ چلا جن کی حرکت اتنی تیز ہے کہ ان پر نیوٹن کی حرکت کے روایتی قوانین منطبق نہیں ہوتے۔ ان بہت ہی چھوٹے اجسام کو الکٹرون Electrons کہا جاتا ہے۔

ان الکٹرون کا حرکت میں رویہ ان کلاسیکی میکانکی تحدیدوں کے سامنے سپرانداز ہوتا جو اجسام کی حرکت کو ایسے قوانین میں ڈھالتی ہیں جو چند اساسی تحدید کرنے والی اشیاء پر قائم

ہیں اور وہ ہیں حرکت کا رُخ، جسم کی سرعت وغیرہ۔ اس طرح کسی متعین زمانی لحظہ میں کسی جسم کے موقع ومحل کی تعیین ممکن ہو جاتی ہے۔

الکٹرون کی حرکت کسی حال میں بھی سابقہ اساسی حد بندیوں کو قبول نہیں کرے گی کیوں کہ اس صورت میں اس کی کوئی خاص جگہ اور ایک متعین سرعت ہونی چاہیے لیکن کسی بھی مفہوم میں حرکت سرعت اور اس کی جگہ ایک ساتھ جمع نہیں ہوں گے۔ برٹرینڈ رسل کہتا ہے:

"الکٹرون کی حرکت اس روایتی فزکس کو پیچھے چھوڑ دیتی ہے جو جگہ اور سرعت دونوں نظریات کی حتمیت پر منحصر ہے کیوں کہ الیکٹرون اسی وقت نظر آئیں گے جبکہ ان سے روشنی پھوٹے اور ان سے روشنی اسی وقت پھوٹے گی جبکہ ان کی حرکت تیز اور اچھل کود Jumps کی شکل میں ہو۔ اس لیے یہ معلوم کرنے کے لیے کہ الکٹرون کہاں ہے؟ اور اس کا موقع ومحل کیا ہے؟ الکٹرون کو کسی دوسرے مقام کی طرف چھلانگ لگانے کے لیے متحرک کرنا پڑے گا اور اس صورت میں وہ اپنی جگہ کو چھوڑ چکا ہوگا۔ اس طرح الکٹرون کے موقع ومحل یا جگہ کی مطلق تحدید کا کام محال ہو جاتا ہے۔"[۶۵]

ایسی مثالیں بہت ہیں جو شہادت فراہم کرتی ہیں کہ معاصر سائنس دانوں نے جدید علم طبیعیات میں حتمیت کے اصول کا انکار کر دیا ہے اور اس لا متناہی چھوٹے ذرات کی دنیا میں تحدید وتعیین کے بجائے استقرائی ترجیح اور احتمال کے نظریہ کو اختیار کیا ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس نے ہائزنبرگ[۶۶] کو یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ ایٹمی طبیعیات خاص طور ذرات کے لا متناہی چھوٹے جزئیات کی سرعت وحرکت سے متعلق اپنی تشریح میں حتمیت کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی۔ اسی لیے ایک دوسرے اصول کی تجویز سامنے آئی جو اس ترقی یافتہ طبیعیاتی دنیا کے مظاہر کے تعلق سے زیادہ کارآمد اور قابل اعتماد ہے اور وہ ہے حتمیت Determinism کی جگہ غیر حتمیت Indeterminism کا نظریہ۔

اوپر کی بحثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ علمی نظریہ کی تشکیل میں عقل کی امکانیت اور اس کے کردار کی بنیاد پر فکر اسلامی میں استقراء کا کافی استعمال ہوا اور استقرائی دلیل کا سہارا لے کر فکر اسلامی کو ترقی دی گئی۔ مظاہر کی تشریح کو ترجیح اور احتمال سے زیادہ اہمیت نہ دے کر مسلمانوں نے

نظری تعمیر میں اس اصول کو حقیقی رنگ عطا کیا اور آج کی سائنس کا بھی واضح اشارہ یہی ہے کہ یہ تشریح مسئلہ استقراء کا قطعی حل پیش کرتی ہے کیوں کہ حقیقت یہی ہے کہ ''پیش گوئی سے متعلق احکام کی یہ تشریح کہ وہ محض ترجیحات ہیں ایک دوسرے مسئلہ کو حل کرتی ہے جو علم و معرفت کے تجربی فہم کی صورت میں حل نہیں ہوتا۔ میری مراد مسئلہ استقراء سے ہے۔ معاملہ اس وقت مختلف ہو جاتا ہے جب خبر دینے والے نتیجہ کو ترجیح مان لیا جائے کیوں کہ اس تشریح کی صداقت کے لیے کسی برہان کی ضرورت نہیں رہتی۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کی دلیل تلاش کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک بہتر ترجیح ہے یا ہمارے نزدیک زیادہ افضل ترجیح ہے۔ اس قسم کی دلیل بہر حال فراہم ہو سکتی ہے اور اس طرح استقرائی مسئلہ کا حل ممکن ہے۔''[۶۷]

یہ واضح ہے کہ مسلمانوں نے مسئلہ کی نوعیت پر غور کیا اور تسلسل مظہر کے مفہوم کے سلسلہ میں اس مسئلہ سے بحث کی۔ یہ مفہوم زیادہ عمیق غور و خوض پر منحصر ہے جس کا تعلق فلسفہ علیت سے ہے۔ ''اس لیے کہ اگر تسلسل کا مسئلہ جزئیات سے کلیات کی طرف منتقلی میں ضمانت سے متعلق ہے تو علیت کا مسئلہ اس اصول کے ساتھ محقق ہے جس پر تجربی منہج کی فکر قائم ہے۔''[۶۸]

اس طرح علت و معلول کا نظریہ وہ دوسرا مسئلہ ہے جو استقراء کی بحث و تحقیق کے دوران زیر غور آتا ہے کیوں کہ اصول علیت Casuality کا تصور ہی وہ اساس ہے جس کے واسطہ سے تسلسل کے اصول کا جواز فراہم ہوتا ہے۔ اس طرح دونوں مسئلوں کی حقیقت کے درمیان باہم مداخلت کی سطح بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ استقراء پر بحث و تحقیق میں ان دونوں اصولوں کو مرکزیت حاصل رہی ہے۔ آج کے فلسفیانہ و علمی مباحث میں علّیت کے متعدد نظریات اور مسالک ہیں جن کی بعض تفصیلات پر ہم روشنی ڈالیں گے۔

بحث دوم

استقراء و علیت

تجربی منہج کا علمی و سائنسی جواز استقراء کردہ مظاہر کے درمیان کارفرما علّیت کے نظریہ پر قائم ہے کیوں کہ اس میدان میں سائنس کا وظیفہ ان مظاہر کے درمیان تسلسل کا اکتشاف کرنا ہے۔[۶۹] علّیت کے مفہوم کے فکری تصور کی روشنی میں ہی تسلسل کے اس مسئلہ کے مزاج کی تحدید و تعیین ہوتی ہے۔

مسلمانوں نے مظاہر کے درمیان علیّت کی واقعیت پر غور و تدبر کیا اور اس قدر فہم حاصل کر لیا کہ اس سے علمی و سائنسی تحقیق کے میدان میں بڑے بارآور اور مفید علمی نتائج حاصل کیے اور اس تصور کے مطابق مختلف قوانین کی تشریح کی۔ اس موقف اور ان نتائج کی تفصیل میں جانے سے پہلے ہم کسی قدر کوشش کریں گے کہ عقلی و تجربی سطحوں پر علیّت کے مفہوم کو واضح کر دیں تا کہ ان دونوں میدانوں میں مفکرین اسلام کے موقف کی وضاحت ہو جائے اور وہ نتائج سامنے آسکیں جن تک بطور خاص ان کے تجربی موقف نے رسائی حاصل کر لی تھی۔ اس سے استقراء و علیّت کے باہمی تعلق پر ان کے حقیقی تصور کے تعین بھی ہو سکے گی۔

علیّت کی عقلی ناگزیریت

عام طور پر علیّت کا مطالعہ دو سطحوں پر کیا جاتا ہے۔ پہلی سطح اس کے عقلی مفہوم کی اور علیّت کے مزاج کے تئیں عقلیت پسندوں کے تصور کی اس طرح نمائندگی کرتی ہے کہ تمام عقلیت پسند علیّت کے اصول کو مانتے تھے اور انہوں نے اسے ایسی منطقی ناگزیریت کا حامل قرار دیا ہے کہ اس تصور کے ضمن میں نتیجہ اپنے اسباب سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ دوسری سطح تجربی علماء کے تفہیم علیّت کی نمائندگی کرتی ہے۔ ان علماء کے نزدیک علیّت استقراء کی سطح پر تجربی یا نفسیاتی ناگزیریت ہے لیکن سطح اول کے علماء کے فہم کے برعکس یہ منطقی ناگزیریت نہیں ہے۔ پہلی سطح کے علماء کے نزدیک ایک ایسے ناگزیر رابطہ کا وجود لازمی ہے جو شرط و مشروط کے درمیان پایا جائے۔ ڈاکٹر زکی نجیب محمود ان دونوں مفہوموں کا تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''وہ ناگزیریت جس کے ذریعہ مشروط شرط کے بعد آتا ہے وہ چیز ترتیب دیتی ہے جسے ہم مابعد الطبیعیاتی سببیت کہہ سکتے ہیں جس میں آپ دیکھیں گے کہ سبب اور نتیجہ کے درمیان ضروری رابطہ کی اولین معرفت تصورات کے تحلیل و تجزیہ کے راستے سے ممکن ہے۔ یعنی اس کی جانکاری اس تجربہ پر موقوف نہیں ہے جو اتفاقی تعلقات ہی سے منکشف ہوتا ہے۔ جہاں تک سببیت کے تجربی تصور کا تعلق ہے تو وہ مابعد الطبیعیاتی تصور کے برعکس ہے۔ یہاں سبب اور نتیجہ کے درمیان ناگزیر رابطہ کے بجائے تمام تر حادثاتی و اتفاقی رابطہ ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی تصور اگر کثرت کے پیچھے وحدت کا رجحان رکھتا ہے تو تجربی

تصورِ کثرت کا رخ کرتا نظر آتا ہے۔ پہلا تصور سببیت کا لحاظ کرتا ہے تو دوسرا تصور بسیط تسلسل کی رعایت رکھتا ہے۔"[۷۰]

حقیقت یہ ہے کہ سببیت کا پہلا اہتمام اور علت و معلول کے رابطہ کا مطالعہ دراصل یونانی فلسفی ارسطو کے سر جاتا ہے جس نے علتوں کے مزاج، ان کی انواع اور ان کی ناگزیریت پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اس نے چار قسم کی علتوں پر زور دیا ہے۔ ۱۔ علت مادّی ۲۔ علت صوری ۳۔ علت فاعلی۔ ۴۔ علت غائی۔[۷۱]

علت کے سلسلہ میں ارسطو کے اس مفہوم کے اثرات قرون وسطیٰ کے بہت سے فلاسفہ تک پہنچے یہاں تک کہ جدید سائنس اور معاصر فلسفہ بھی ان اثرات سے محفوظ نہ رہا۔[۷۲]

یہاں ہمارا مقصد علیّت پر اس کے پہلے مفہوم میں گفتگو کرنا نہیں ہے اگر توفیق ملی تو ہم اس پر الگ سے مستقل بحث کریں گے۔ یہاں ہمارا ارادہ جتنا بھی ممکن ہو، دوسرے پہلو پر گفتگو کو مرکوز رکھنا ہے اور وہ ہے استقراء کی سطح پر علیّت کا مفہوم۔ مسلم علماء نے اس مفہوم کے مزاج پر جو غور کیا اور اس منہج کی حدود میں رہ کر جو نتائج حاصل کیے یہاں ہم ان ہی کو موضوع بنائیں گے۔

استقراء کا اولین مسئلہ تعمیم کا ہے ایک متعین مظہر میں تمام جزئی حالات کا استقراء اور مستقبل میں اس مکرر رویہ کی تشریح کا مقصد ہی تعمیم کا تقاضا کرتا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ مظہر میں تسلسل کی ضمانت دی جاسکے۔ صحیح بات یہ ہے کہ سائنس کا وظیفہ ـــ جیسا کہ برٹرینڈ رسل نے کہا ہےـــ تسلسل کے حالات کا انکشاف کرنا ہے۔[۷۳] اس کے بعد سائنس اس قانون کی تشکیل کرتی ہے جو تجربی نقطۂ نظر سے حالات کے تسلسل کی تعیین و تحدید کے بعد مظہر کے رویہ کی تعبیر و اظہار کرتا ہے اور علیّت کا مفہوم وہ اسم ہے جو تسلسل کے اس مظہر کی تعبیر کے لیے استعمال کیا جائے جو اس کے سامنے مسلسل تعاقب کے نتیجہ میں سپر انداز رہتا ہے۔[۷۴]

اسی لیے اس طرح کے تعاقب و تسلسل کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ سابقہ حادثہ ہی سبب ہے اور آنے والا حادثہ ہی نتیجہ ہے۔[۷۵] اس صورت میں تسلسل کا فہم اس اصول پر ایمان رکھنے سے پیدا ہوتا ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ ہر حادثہ کا ایک سبب ہوتا ہے۔

علّیت اور مسلمان

مسلمان علماء نے علّیت کے موضوع پر زیر بحث موضوعات کے حساب سے مختلف طریقوں سے غور کیا۔ یہاں یہ اشارہ کرنا مناسب ہے کہ مسلمان علماء اور مفکرین نے علّیت پر اس کے عقلی مفہوم میں اسے ایک اصول کی حیثیت دے کر غور نہیں کیا بلکہ اس مسئلہ سے ان کا واسطہ اشیاء کے درمیان ربط و تعلق کے حوالے سے رہا۔ اسی لیے بعض مفکرین اسلام کا احساس تھا کہ سببیت کا اصول ناگزیر منطقی اصول و قواعد سے مختلف ہے۔[۷۶]

اس طرح مسلم فلاسفہ نے بیان کیا کہ منطقی ناگزیریت کے حامل عقلی اصول کی حیثیت میں علّیت دوسری شئی ہے اور اشیاء کے درمیان سبھی تعلقات کی تعبیر کرنے والے تجربی مفہوم میں علیت بالکل مختلف حیثیت رکھتی ہے۔ اس تعلق کا اپنا مزاج ہے اور زیر بحث مظہر کی فطرت کے اعتبار سے اس کی الگ خصوصیات اور حقائق ہیں۔ مسلمانوں نے علت و معلول کے اس تعلق کو ایک خاص شکل میں سمجھا ہے اور اس کے مفہوم کی تعبیر ایسے طریقہ سے کی ہے جو اس تعلق کی معروضی حقیقت سے ہم آہنگ ہے۔ یہاں کوئی ایسی منطقی ناگزیریت نہیں ہے جس کے سامنے یہ تعلق سپر انداز ہو۔ فارابی کہتا ہے ''طبیعی افعال و آثار کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ناگزیر ہیں جیسے آگ میں جلانے کی خاصیت، پانی میں بھگونے کی صلاحیت اور برف میں ٹھنڈا کرنے کی خاصیت وغیرہ لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے تاہم اکثر حالات میں ان طبیعی افعال کو ممکن کہا جاسکتا ہے اس لیے کہ فعل وہ متعین چیزوں کے اجتماع سے وجود میں آتا ہے۔ پہلی چیز فاعل کو تاثیر کے لیے تیار کرتی ہے اور دوسری چیز منفعل کو اثر قبول کرنے پر آمادہ کرتی ہے جب تک ان دونوں متعین چیزوں کا اجتماع نہ ہو فعل حاصل نہیں ہوسکتا۔ مثال کے طور پر آگ کے اندر جلانے کی صلاحیت موجود ہے مگر اس کا اثر اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا جب تک دوسری چیز جلنے کے لیے تیار نہ ہو۔ اسی طرح دوسری اشیاء کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جس قدر فاعل اور منفعل میں آمادگی مکمل ہوگی اسی قدر فعل مکمل ہوگا اور اگر منفعل کے اندر تمتع کی خصوصیت نہ ہوتی تو طبیعی آثار و افعال ناگزیر ہوتے۔''[۷۷]

اس طرح اشیاء کے درمیان تعلق کی فطرت پر فارابی نے اظہار خیال کیا اور کہا کہ اس

تعلق کو کسی حال میں بھی تسلسل کی ناگزیریت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ فارابی کی بات ان ان لوگوں کے خلاف جاتی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ تمام افعال ضروری ہیں اور ان میں تسلسل حتمی منطقی طور پر ناگزیر ہے۔ اس طرح فارابی نے ان مظاہر کے درمیان فرق کر دیا ہے جن میں تسلسل کی ناگزیریت پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ مظاہر جن میں فاعل اور منفعل دونوں مکمل طور پر موجود رہتے ہیں، صرف اسی صورت میں تسلسل ناگزیر ہوتا ہے لیکن جہاں یہ شرط مفقود ہو وہاں ناگزیریت کا تصور ممکن نہیں ہے اسی لیے اخوان الصفا نے بھی یہ اشارہ کیا ہے کہ معلولات سے علت کی ہم آہنگی کی کیفیت میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔[78]

امام صادق کے مکتبۂ فکر نے علیت کے مفہوم پر تنقید اور علیت سے تسلسل کی نوعیت کے اثبات میں اولین کردار ادا کیا ہے۔ اسی لیے اس کا اعلان ہے کہ اشیاء کے افعال طبعی طور پر اضطراری نہیں ہیں۔

فطرت میں تسلسل

جابر بن حیان کا موقف: کوئی ایسی منطقی ناگزیریت نہیں ہے جس کے سامنے فطرت اپنے مظاہر کے رویہ میں پابند اور مجبور ہو۔ یہ ممکن ہے کہ عارضی اسباب کی وجہ سے وہ حالت کبھی ختم ہو جائے۔[79] اس لیے اس پہلو سے معلولات میں علت کے تسلسل کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔ پھر جابر بن حیان کا زمانہ آیا تو اس نے تسلسل کے مظہر کا ایک جامع علمی مطالعہ پیش کیا۔ اس نے اس پر بحث کے لیے استقرائی دلیلوں میں سے دوسری دلیل کو خاص کر دیا اور وہ ہے "معلول عام" کی دلیل۔ ظاہر ہے کہ یہ دلیل اشیاء کے درمیان تسلسل کے مزاج سے بحث کرتی ہے۔ جابر بن حیان نے عام انسان کے نزدیک تسلسل کی توقع کو خالص نفسیاتی رجحان و احساس کی طرف لوٹا دیا۔[80] اس کے نزدیک تسلسل کی ناگزیریت پر مبنی اعتقاد نفسیاتی میلان یا رجحان کی جانب عائد ہوتا ہے۔ اس رجحان کے سوا اس کے حق میں کوئی برہان نہیں ہے اور یہ اپنی فطرت کے اعتبار سے تسلسل و تکرار کی ناگزیریت پر اعتقاد کی کوئی دلیل قائم نہیں کرتا۔ اس لیے "کسی کو بجا طور پر یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہے کہ ماضی میں جو کچھ اس نے مشاہدہ کیا ہے وہ اکثر حالات میں افضل نہیں ہے اور مستقبل میں آج سے

افضل مشاہدہ نہیں ہوگا۔"[۸۱]

اس طرح جابر بن حیان تاکید کرتا ہے کہ موجودہ مظہر کو مستقبل میں اس کے تسلسل کے لیے دلیل نہ بنایا جائے۔ جابر کی یہ رائے اس لیے قائم ہوئی کہ اس نے اشیاء اور استقرائی مظاہر کے درمیان سببی تعلقات پر غور و فکر کیا تھا۔ کیوں کہ موجودہ تسلسل نے ان حالات کو مَس نہیں کیا ہے جن کا ماضی یا مستقبل میں مشاہدہ نہیں ہوا ہے۔ اس لیے ان مراحل پر جو حکم لگایا جائے گا وہ محض ترجیحی ہوگا۔ اسی لیے جابر علمی قانون کی ایک محدود تشریح کرتا ہے کیوں کہ اس کی یہ تشریح کتنی ہی ٹھوس اور محکم ہو تمام مظاہر پر ــــ جن میں ماضی اور مستقبل کے مظاہر بھی شامل ہیں ــــ مکمل طور سے راست نہیں آسکتی۔ اس بات کا احتمال ہے کہ ایسے مظہر یا ایسی حالت کا وقوع عمل میں آئے جس کی ایسی مکمل توجیہہ علمی قانون پیش نہ کرسکے جو واقعہ کی حدود سے لانگ کر مستقبل کے مظاہر کو پاسکے۔ حقیقت قانون کی یہ تشریح جابر کے ہاں استقرائی دلیل اور مظاہر سے اس کے تعلق یا ان پر حکمرانی کرنے والے رشتوں سے اس کے ربط سے متعلق اس کے نظریہ میں ملتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ علمی استقراء کلی تشریح کے جواز کے لیے جزئی نظائر کے سوا کسی چیز سے تعرض نہیں کرتا۔[۸۲] اور یہ تشریح ایک متعین مظہر کو بیان کرنے سے عبارت ہے اور یہاں اسباب و علل کی تفصیلات کا مکمل احاطہ نہ ہونے کی وجہ سے کوئی ایسا حتمی دائرہ نہیں ہے جو اس تشریح کو کوئی رُخ دے سکے۔ اسی لیے فارابی زور دے کر یہ بات کہتا ہے کہ اس نوع کے مظاہر کی کوئی قطعی و فیصلہ کن تشریح ممکن نہیں ہے کیوں کہ ان کے اسباب و علل کی نہایت باریک بینی سے کوئی جانکاری موجود نہیں ہے۔[۸۳]

مسلم علماء نے فلکیاتی قوانین اور طبیعی و میکانکی قوانین دونوں سطحوں پر اس مفہوم کو سمجھا اور وہ ہے حوادث کے وقوع میں تسلسل کا مفہوم۔ اسی لیے اس طرز پر علت و معلول کی نوعیت سے مسلمانوں کی آگاہی ارسطو ــــ جس نے فطرت کی اشیاء کو ایسے نظام کے مطابق مربوط کیا جس سے وہ لانگ نہیں سکتی تھیں ــــ کے مفہوم علیت پر تنقید کی نمائندگی کرتی تھی۔[۸۴] بلکہ خود جابر بن حیان نے علیت کے مزاج کا جو فہم حاصل کیا تھا اور مظاہر میں تسلسل کے اپنے نظریہ کے موافق اس کی جو تشریح کی تھی اور اسے نفسیاتی میلان یا رجحان سے زیادہ کی حیثیت نہیں

دی تھی اس کی بنا پر وہ علیت پر تنقید میں ڈیوڈ ہیوم سے سبقت لے گیا تھا۔ جیسا کہ ہم اگلے صفحات میں دیکھیں گے ۔۔۔ اور اس نے امام غزالی پر بھی سبقت حاصل کر لی تھی جنہوں نے اس مفہوم پر اعتقاد کو ''معمول عام'' کے مظہر کی جانب لوٹایا ہے۔[۸۵] یہ وہی مفہوم ہے جسے تھوڑی دیر قبل ہم جابر کے یہاں دیکھ چکے ہیں۔

معاملہ خواہ کچھ ہو، مسلم علماء کا بہرحال اس پر ایمان تھا کہ اس نوع کے قوانین علت و معلول کے قطعی اصول کے تابع نہیں ہو سکتے اور یہاں کوئی ایسا علمی جواز نہیں ہے جو اس قسم کے طبیعی مظاہر کے رویہ پر علت و معلول کی تشریح کے انطباق کا حتمی فیصلہ دے سکے۔

قوانین علیت

ان تمام مباحث سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ علماء و فلاسفۂ اسلام نے مفروضات کی فطرت اور اس میں پوشیدہ علمی دلائل و اشارات پر بحث و مباحثہ کے وقت قوانین کے ایک ایسے متعین مجموعہ کو تسلیم کیا جو منطقی علت و معلول کی تشریح کے تابع نہیں ہے۔ تاہم اس کا یہ مطلب لینا صحیح نہیں ہے کہ مسلم علماء نے تمام قوانین سے علت و سبب کی تشریح کو دور رکھا۔ انہوں نے دوسری جانب ایسے بہت سے قوانین کا ادراک کیا جن کی تفسیر علت و معلول کے مفہوم کے باہر رہ کر نہیں کی جاسکتی۔ یعنی اس قسم کے قوانین پر ایک سطح پر انتظام جَریان کا مظہر حکمراں ہے۔ اسی حقیقت کو انہوں نے اسباب اور ان کے نتائج کے درمیان تسلسل و تکرار کے مفہوم سے تعبیر کیا ہے۔ اس قسم کے قوانین علم طب اور علم طبیعی کے میدانوں میں رونما ہوئے ہیں۔ قوانین کی اس قسم کے ضمن میں دو ایسے مظاہر رونما ہوئے جن سے ان قوانین کی فطرت اور ان کے مزاج کی تشریح ہوتی ہے۔

۱۔ پہلا مظہر اصول انتظام کے نام سے معروف ہے۔ یہ وہ اصول ہے جو ایک نظام اور کچھ باہم مربوط تعلقات کے مطابق ان قوانین کی تشریح کرتا ہے۔ یہاں کوئی شاذ و نادر یا عارضی شئی نہیں ہے جس کے یہ قوانین تابع ہو سکتے ہوں، انتظام کا یہ اصول علت و معلول کے اس اصول سے مربوط ہے جو خارجی دنیا کے مظاہر و حوادث کو قوانین کی اس قسم میں مربوط و پیوست کرتا ہے۔

۲- دوسرا مظہر سببیت کے اصول سے موسوم ہے۔ اس مظہر پر ایک محقق قانون کے ضعف کی تشریح میں اس طرح اعتماد کرتا ہے کہ تشریح کی طرف اس کا میلان اسی وقت ممکن ہوتا ہے جبکہ ان تمام تعلقات میں جن سے یہ قوانین مربوط ہوتے ہیں مظہر سببی نتیجہ کو لازمی طور سے عیاں کر دے۔ اسی لیے ابن سینا کہتا ہے کہ "حال کے ہر تغیر اور ثبات کا ایک سبب ہوتا ہے اور اسباب جوں کے توں رہتے ہیں۔"[86]

وہ تشریح جو اس نوع کے قوانین کے لیے اصول سببیت کا سہارا لیتی ہے بڑے پیمانے پر علمی و سائنسی ذخیرہ میں اضافہ و ارتقاء کا باعث بنتی ہے اور اس سببی تشریح کو نظر انداز کر دینا درحقیقت علم و معرفت کو پیچھے دھکیل دینا اور منفعت خیزی میں اس سے محروم رہنا ہوگا۔ رازی کہتا ہے "جب ہم ان جواہر کے ایسے بہت سے منفعت بخش افعال و خواص دیکھتے ہیں جن کے فاعلی سبب کی معرفت تک ہماری عقلوں کی رسائی نہیں ہوتی تو ہم یہ مناسب نہیں سمجھتے کہ ہر وہ شی جس کا ادراک ہماری عقل سے باہر ہو نظر انداز کر دی جائے اور تسلیم نہ کی جائے کیوں کہ اس طرح ہم اکثر منافع سے محروم رہیں گے۔"[87] علمی و سائنسی ارتقاء میں علت و معلول کے باہمی ارتباط اور سببی تشریح کے کردار کا یہ کامل ادراک ہے۔ ان مظاہر کی سببی تشریح میں مسلم علماء نے تسلسل کے اس مظہر کا سہارا لیا ہے جو دو واقعات کے درمیان پایا جاتا ہے۔ بشرطیکہ یہ تسلسل تجربہ و ثبوت کے معیار پر بڑی حد تک پورا اترتا ہو۔[88] کیوں کہ نتیجہ اور سبب کے درمیان ارتباط اتفاقیہ یا عارضی طور سے پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ اس مظہر کی طویل تکرار کے ذریعے یہ مرحلہ مکمل ہوتا ہے۔ ابن سینا نے اس مفہوم کو ایک مثال سے یوں سمجھایا ہے کہ "کوئی دیکھنے والا یا احساس کرنے والا ایک ہی نوع کی اشیاء کو دیکھے یا محسوس کرے جس کے بعد فعل و انفعال واقع ہو۔ اگر ایسا بار بار ہوگا تو عقل یہ فیصلہ کر دے گی کہ یہ فعل اس چیز کی ذاتیات میں داخل ہے۔ محض اتفاقی نہیں ہے کیوں کہ اتفاق دائمی نہیں ہوتا۔ جیسے ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ مقناطیس لوہے کو کھینچنے کی خاصیت رکھتا ہے اور سقمونیا مسہل صفراء ہے۔"[89]

یہی وجہ ہے کہ تسلسل اور استمرار کے تناظر میں نتائج ہمیشہ اپنے اسباب کے تابع

ہوتے ہیں۔اسی پر مسلمانوں نے سبھی تشریح کو اس قسم کے تسلسل سے مربوط کیا ہے اور دو واقعات کے درمیان علت و معلول کے گہرے رابطہ کے اسی تصور کے مطابق اپنے قوانین بنائے ہیں۔اسی مفہوم کی روشنی میں ابن الہیثم نے اس قسم کے قوانین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنا علمی طریقہ کار وضع کیا ہے وہ کہتا ہے: ''ہم بحث کا آغاز ان چیزوں کے استقراء سے کرتے ہیں جو موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں۔قابل مشاہدہ اشیاء کے احوال کا جائزہ لیتے ہیں اور جزئیات کے خواص کو نمایاں کرتے ہیں اور ان چیزوں کے استقراء سے اکتساب کرتے ہیں جو حالت بصارت میں نگاہوں کے ساتھ مخصوص ہیں اور جو استمراری ہیں۔ان میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور جن کا ظاہر احساس کی کیفیت سے مشتبہ نہیں ہوتا۔''[۹۰] ابن الہیثم کا یہ قول کہ ''یہ تسلسل ظاہری ہے۔اس میں کوئی استثناء نہیں ہے'' اس امر کی طرف واضح اشارہ ہے کہ مستثنیات کی بنا پر تسلسل کا قیام ناممکن ہے۔اسی مفہوم کی تائید آج کا سائنسی منہج بھی کرتا ہے کہ ''سائنس کا وظیفہ تسلسل کے حالات کا انکشاف کرنا ہے جیسے حرکت اور جذب و انجذاب کے قوانین جن میں ہمارے تجربات کی حد تک کوئی شاذ اصول نہیں ہے۔اس میدان میں سائنس کی کامیابی بہت نمایاں رہی ہے اور ہمیں تسلیم کرنا چاہیے کہ تسلسل کے یہ حالات آج تک صحیح رہے ہیں۔''[۹۱] اسی مفہوم کی تائید جول لاشیلیہ (۱۸۳۲ء-۱۹۱۸ء) نے بھی استقراء سے متعلق اپنی اس بحث میں کی ہے جسے اس نے ۱۸۷۱ء میں پیش کیا تھا اور جس میں اس نے نتیجہ نکالا تھا کہ استقراء ایک مشترکہ اصول کی بنیاد پر قائم ہے اور وہ ہے علت فاعلیہ اور علت غائیہ کے اصولوں کا اشتراک۔پہلے اصول کا مطلب یہ ہے کہ مظاہر وہ کڑیاں ہیں جن میں سابق کو لاحق پر فوقیت ہوتی ہے اور دوسرے اصول کے مطابق ان کڑیوں سے ایک ایسا نظم وجود میں آتا ہے جس میں فکر کلی سے اجزا کی تعیین ہوتی ہے۔''[۹۲]

مختلف طبی و طبیعی مباحث و تحقیقات میں استقرائی دلیل نے حکم کی تشکیل کے لیے تعلیل کے مظہر کو معیار بنایا ہے۔اسی لیے محقق یہ دیکھتا ہے کہ وہ تمام طبیعی و فلسفیانہ موضوعات جن کو مسلم علماء نے اجسام کی حرکت و سکون کے مطالعہ کے لیے مخصوص کیا ان قوتوں کی انواع کے مطالعہ پر منحصر ہیں جو حرکت و سکون کی نوعیت پر اثر انداز ہوتی ہیں اور علمی قوانین کی تعیین

مؤثر قوت اور اجسام کے رویہ کے درمیان تعلق کے موجب ہوتی ہے۔[93] ابن الہیثم کے ہاں استقراء میں علّیت کی تطبیق کا مظہر اس کی طبیعی بحثوں میں موجود ہے۔[94] مختلف طبی قوانین اور احکام تک رسائی کے لیے طبی تحقیقات میں بھی بعینہٖ یہی طریقہ اختیار کیا گیا۔[95]

استقراء کی اساس کی مسئلہ

اس طرح قوانین کے اس میدان میں استقراء کی سطح پر علت و معلول کی تشریح کی ناگزیریت پر مسلمانوں کا اعتقاد رہا۔ یہاں استقرائی دلیل میں اس حقیقی علت پر روشنی ڈالنے میں ایک علمی رکاوٹ حائل ہوتی ہے جس کا علت و معلول کی تشریح میں سہارا لیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دو واقعات کا یکے بعد دیگرے رونما ہونا علت و معلول کے ارتباط کی ناگزیریت پر دلیل نہیں ہے کیوں کہ علّی استدلال کا عمل ارتباط کے مسئلہ سے آگے بڑھ کر اس کی نوعیت سے بھی متعلق ہے اور اس راہ میں ظہور و عدم ظہور متعدد حالات کے درمیان تعلق کی نوعیت اور علت و معلول کے درمیان ارتباط کی مقدار کی تحقیق ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اس طرح علت و معلول کے اعتبار سے استقراء کی تشریح کا لازمی تقاضا یہ ہوگا کہ سببی تشریح کے لیے استقرائی دلیل موجود ہو کیوں کہ استقراء کی سببی تشریح ہی وہ راہ ہے جو تعمیم کی گنجائش نکالتی ہے۔ اس کے بغیر ان قوانین میں جو استقرائی دلیل کی راہ سے علت و معلول کی تشریح کرتے ہیں، کسی قسم کی تعمیم ممکن نہ ہوگی۔

اس کے ساتھ مظہر کی تفسیر کرنے والے حقیقی سبب کی معرفت بھی ضروری ہے۔ یعنی سبب اور نتیجہ کے درمیان ضروری رابطہ کی کوئی دلیل اور برہان ہو مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ درجہ حرارت کے بڑھنے سے پانی گرم ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ پانی کے گرم ہونے کی حقیقی علت درجہ حرارت کا بڑھنا ہے۔ ارتباط کی اس قسم پر زور دیے بغیر مظہر کے وقوع کے حقیقی سبب کی تشخیص ممکن نہیں ہے۔ اگر علت و معلول کی تشریح دونوں واقعات کے درمیان ناگزیریت نہیں رکھتی تو یہ ممکن ہے کہ پانی کے گرم ہونے کی مثال میں درجۂ حرارت کے علاوہ کوئی اور سبب فرض کر لیا جائے اور یہاں اس بات پر برہان ناگزیر ہے کہ حقیقی سبب کا ایسے مظہر سے ملاپ جاری ہے جو مستقبل میں واقع ہو یعنی کسی شاذ حالت کے وقوع کے بغیر

دو واقعات کے درمیان تسلسل کا پایا جانا واجب ہے۔ پچھلی بحثوں سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ استقراء کی اساس کا مسئلہ استقرائی دلیل کی سببی تشریح کا مسئلہ ہے اور اس کے بطن میں تین مسائل پوشیدہ ہیں:

اول: سببی تشریح کے لیے استقرائی دلیل لانا۔

دوم: حقیقی سبب کی نوعیت اور دو حادثوں کے درمیان ضروری ارتباط پر دلیل فراہم کرنا۔

سوم: اس بات پر دلیل قائم کرنا کہ دونوں حوادث مستقبل میں جب بھی واقع ہوں گے باہم مربوط ہوں گے۔

ان تمام مسائل کی تحقیق ہی محقق کے واسطے اس قانون کی تشکیل کے لیے گنجائش نکالتی ہے جو استقرائی دلیل کا سہارا لیتا ہے۔ اس لیے کوئی ایسی علمی ضمانت ہونی چاہیے جو یہ واضح کر دے کہ استقرائی دلیل میں یہ بنیادیں موجود ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ فکر اسلامی کی سطح پر اس مسئلہ سے سب سے پہلے تعرض کرنے والے اصول فقہ کے ماہرین تھے۔ ان لوگوں نے یہ ادراک کیا تھا کہ استقراء کردہ فقہی احکام کی سطح پر کوئی تعمیم اس وقت تک نہیں کی جا سکتی جب تک کہ فقہی مظہر کی نوعیت کی حقیقی علت کا پتہ نہ چل جائے اسی لیے ان کے نزدیک علت کی بحث قیاس کے منہج میں مرکز ثقل کی حیثیت رکھتی ہے۔ انہوں نے متعدد ایسے اصول وقواعد وضع کیے جو علت کی حقیقت پر استدلال کے لیے جواز فراہم کرتے تھے۔

ماہرین اصول فقہ اور علت

ماہرین اصول فقہ نے علت کے مفہوم کے لیے متعدد شرائط وضع کیں۔ ہم عنقریب ان شرائط میں سے اس قسم سے بحث کریں گے جو زیر بحث موضوع علت و استقراء کے درمیان ربط سے متعلق ہے۔

ماہرین اصول فقہ نے علت کی شرائط سے بایں طور بحث کی ہے کہ وہ عقلی منہج کی نمائندگی کرتی ہیں ان کے نزدیک علت کی منطقی شرائط درج ذیل چار اوصاف میں محدود ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ "علت حکم پر اثر انداز ہو۔ اگر وہ حکم پر اثر انداز نہیں ہے تو اسے علت نہیں مانا جائے گا۔ اصولیین کی ایک جماعت کا یہی نکتہ نظر ہے۔ اثر اندازی سے ان کی

مراد مناسبت اور تعلق ہے۔

قاضی نے التقریب میں لکھا ہے کہ علت کے حکم پر موثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد کرنے والے کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ اسی علت کی وجہ سے یہ حکم لگایا گیا ہے۔ ایک قول کے مطابق علت حکم کا تقاضا کرنے والی اور اس کو حاصل کرنے والی چیز ہے۔[96]

اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی علت وہی علت ہے جو حکم کو واجب کرتی ہے کیوں کہ حکم کی معرفت اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ ہمیں ظن غالب سے معلوم ہو جائے کہ موجب حقیقی یہی علت ہے۔ مِل کی نظر میں اہم چیز حالات و مظاہر کے درمیان سببی تعلق کا اکتشاف و انتظام ہے۔[97] جس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہرین اصول فقہ نے علّی تعلق کی ناگزیریت کا پتہ چلا لیا تھا اگرچہ علت کی نوعیت میں ان کے اور مِل کے درمیان اختلاف ہے کیوں کہ مِل کے نزدیک علت کا مؤثر ہونا شرط نہیں ہے "مسبب کے وجود میں آنے کے لیے یہ کافی ہے کہ کوئی مفروضہ ہو خواہ کسی طرح کے حالات میں ہو۔ اگر اصولیین علت کی تعریف میں مِل سے دور ہیں تو بیکن ان کے مسلک سے قریب تر ہے کیوں کہ بیکن کے نزدیک علت صرف مقدم ہی نہیں ہے بلکہ شئی کا ترکیبی عنصر بھی ہے۔"[98]

دوسری شرط یہ ہے کہ "علت ایک ایسا منضبط وصف ہو کہ اس کی تاثیر شارع کی مطلوب حکمت کے ساتھ ہو، کسی مجرد اور مخفی حکمت کے ساتھ نہ ہو۔ چنانچہ دوسری کوئی علت اس کے ساتھ چسپاں نہ کی جا سکتی ہو۔"[99]

فقہی قیاس تعلیل کی بنیاد پر قائم ہے اور یہ اس وقت راست آتا ہے جب علت پر اس طرح غور کیا جائے کہ نیا قضیہ سابق حکم پر لاگو ہو جائے۔ اسی لیے اصولیین نے شرط لگائی ہے کہ علت بالکل واضح ہو "ورنہ فرع میں علت کے ذریعہ حکم کا اثبات اس اندازے کے ساتھ نہ ہو سکے گا کہ علت مخفی تر ہو یا خفا میں حکم کے مساوی ہو۔"[100] اس طرح اصول میں علت کی وضاحت ہی وہ جواز ہے جس کا اصولیین فرع کی طرف حکم کو منتقل کرنے میں سہارا لیتے ہیں ورنہ علت کے مخفی ہونے یا متعین نہ ہونے کے نتیجہ میں اصل کے حکم کو فرع پر چسپاں کرنا مشکل ہو جائے گا۔ علت کے مفہوم پر اس علمی غور و فکر کی مثال ڈاکٹر نشار کے بقول "ہمیں

جدید منطق میں کہیں نہیں ملتی۔''[۱۰۱]

تیسری شرط یہ ہے کہ ''علت میں تسلسل ہو۔ یعنی جب بھی علت پائی جائے حکم نافذ ہوتا کہ علت نقص اور کسر وانکسار سے محفوظ رہے۔ اگر اسے کوئی نقص یا کسر لاحق ہو جائے تو علت معدوم ہو جائے گی۔''[۱۰۲] اس کی وجہ یہ ہے کہ علت کا وجود حکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب بھی علت ہوگی حکم ہوگا۔ چنانچہ یہ علمی بحث کی بنیادی شرط ہے۔ ابن سینا نے اس کو تسلسل کے ذریعے حقیقی علت کی تشخیص کے لیے تجربہ کی شرط قرار دیا ہے اور یہی وہ مفہوم ہے جس کے لیے بیکن نے اپنے جدید منہج میں Table of Presence کے ذریعے راہ ہموار کی ہے اور ان تینوں قوائم میں سے اولین قائمہ قرار دیا ہے اور اس قائمہ کی نمائندگی ان گرم اجسام کے احاطہ سے ہوتی ہے جو اسکے منہج میں فرض کردہ حرارت کے مزاج کا انکشاف کرتے ہیں۔[۱۰۳] اس کے بعد جان اسٹورٹ مل نے کام کیا۔ اس نے اس اصول کو ان قواعد میں پہلے نمبر پر رکھا جو اس نے معروضات کی تحقیق کے لیے قائم کیے تھے۔ وہ قاعدہ ہے اتفاق یا وقوع میں باہم لزوم کا طریقہ Method of Agreement[۱۰۴] جس کا حاصل یہ ہے کہ جب زیر بحث مظہر کی دو یا دو سے زیادہ حالتوں کے لیے ایک ہی مشترک ظرف ہوگا تو جس ظرف پر تمام حالات متفق ہو جائیں وہی پیش آمدہ مظہر کے لیے علت ہوگی۔[۱۰۵]

چوتھی شرط یہ ہے کہ علت کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم بھی نہ پایا جائے۔ یہاں مراد علم یا ظن کی نفی ہے کیوں کہ دلیل کا نہ ہونا معلوم کے نہ ہونے کو لازم نہیں ہے۔[۱۰۶] اس کا مطلب ہے کہ حکم کی حقیقی علت وہی علت ہے جس پر حکم کا مدار ہے۔ چنانچہ جب بھی وہ علت مفقود ہوگی تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ اس طرح حقیقی علت ان دوسری عارضی علتوں سے ممیز ہو جاتی ہے جن کی موجودگی میں بسا اوقات حکم بھی موجود ہوتا ہے لیکن جن کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کا نہ پایا جانا ضروری نہیں۔ اسی لیے حکم کو ایک سے زیادہ علت پر موقوف قرار دینا صحیح نہیں۔ چنانچہ علماء کہتے ہیں کہ ''دلیل کے نہ پائے جانے سے مدلول کا نہ پایا جانا واجب نہیں ہے۔'' ہم عنقریب دیکھیں گے کہ یہ دلیل ابن سینا نے بھی اپنائی ہے اور تجربہ کی شرائط میں اسے شامل اور نافذ کیا ہے۔ تقریباً وہی چیز ہے جس کا اثبات بیکن نے

اپنے علمی منہج میں عدم موجودگی کے قائمہ میں کیا ہے جسے اس کے بعد مل نے اپنایا اور مقصد کی تحصیل کے لیے اسے دوسری شرط قرار دیا ہے۔ وہ ہے اختلاف کا طریقہ یا افتراق میں باہم لزوم کا طریقہ Method of Difference [۱۰۷] اس کے مطابق جب کوئی ایسی حالت پائی جائے جس میں زیر بحث مظہر رونما ہو اور ایک دوسری حالت ایسی ہو جس میں وہ مظہر رونما نہ ہو اور ہر چیز میں دونوں حالتوں کا اتفاق ہو سوائے اس ایک چیز کے جو سابقہ حالت میں ظاہر ہوئی ہے تو وہ ظرف جس میں دونوں حالتیں مختلف ہوئیں وہی علت ہے یا اس مظہر کا معلول ہے یا علت کا ایک حصہ ہے۔[۱۰۸]

یہ ہیں علت کی شرائط جن سے اس منہج کے مزاج اور اس کی گہرائی کا پتہ چلتا ہے جسے اصولی علماء نے اختیار کیا۔ ان علماء نے اپنی تحقیق میں علت کی شناخت کے ذریعے اس منہج کا تکملہ کیا۔ یہ وہ بحث ہے جس کو انہوں نے علت کے مسالک و مذاہب کے لیے مخصوص کیا۔ خود اسی موضوع کو دیکھ کر اصولیین کی اہمیت اور علمی بحث و تحقیق کے نتیجے میں ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

علت کے مسالک

۱۔ سبر و تقسیم: لغت میں اس کا مطلب جانچ پڑتال کرنا ہے۔ اسی سے مسبار بنا ہے جو ایک ایسا آلہ ہے جس سے زخم کی گہرائی ناپی جاتی ہے۔ اس مسلک کو سبر کا نام اس لیے دیا گیا کہ محقق صفات کی تقسیم کرتا ہے اور ان میں سے ہر صفت کو پرکھتا ہے کہ آیا ت علت ہونے کے لیے کافی ہے یا نہیں؟ اصطلاح میں اس کی دو قسمیں ہیں: ایک نفی و اثبات کے درمیان گردش کرتی ہے اسکو منحصر کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف دوسری قسم کو منتشر کہتے ہیں۔[۱۰۹]

اکثر سبر کے مفہوم کو تجربہ سے ملا دیا جاتا ہے۔[۱۱۰] حالاں کہ اصولیین نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ ان اوصاف کا حصر کیا جائے جو حکم کی علت بن سکتے ہوں پھر ان میں سے ان اوصاف کو ساقط کر دیا جائے جن کی علیت پر دلیل موجود نہ ہو۔[۱۱۱] اس طرح اس کارروائی کے ذریعہ علت کی پہچان ہو جاتی ہے۔ اس بات پر اصولیین کی ایک بڑی تعداد کا اتفاق ہے کہ یہ اصول دو مرحلوں پر مشتمل ہے: پہلا مرحلہ حصر کا ہے جس کی نمائندگی تقسیم کا لفظ کرتا ہے اور

دوسرا مرحلہ ابطال کا ہے جس کی نمائندگی سبر کا لفظ کرتا ہے۔[۱۱۲]

اس طرح اصولیین نے سبر و تقسیم سے وہ طریقہ مراد لیا جس کے ذریعے حکم سے اوصاف وشواہد کو جمع کیا جاتا ہے۔ پھر ان سے حقیقی علت معلوم کرنے کے لیے ان تمام اوصاف کو ساقط کر دیا جاتا ہے جو علت سے غیر متعلق ہوں۔

یہاں یہ اشارہ کرنا مناسب ہوگا کہ فرانسس بیکن نے اپنے منہج طریقۂ حذف Method of Elemination میں اس اصول کا استعمال کیا۔ اس نے اپنے تینوں قوائم پر بحث و عمل کے درمیان اسی منہج کو اختیار کیا تھا۔ بیکن کے منہج میں قائمہ حذف وہ قائمہ ہے جس میں وہ اجسام تشکیل پاتے ہیں جن میں حرارت ظاہر نہیں ہوتی جسے عدم موجودگی یا غیاب کا قائمہ بھی کہا جاتا ہے۔[۱۱۳]

اس کے بعد جان اسٹورٹ مل نے اپنی بحث میں اسی طریقہ کی طرف اشارہ کیا اور اسے طریقۂ بواقی Resedue کا نام دیا۔ یہ وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ کسی حادثہ کے متعدد اسباب میں سے کسی پہلو کی علت خاص معلوم کی جاتی ہے۔[۱۱۴]

صحیح بات یہ ہے کہ اس مسلک کا چلن مسلمانوں کے زمانہ میں ہوا اور مختلف موضوعات میں انہوں نے اس کو نافذ کیا۔ جابر بن حیان اور حسن بن الہیثم نے اسے اختیار کیا اور اپنے علمی منہج میں اس کی طرف واضح اشارے کیے۔

۲- طرد اور دوران- طرد سے مراد وصف کی موجودگی میں حکم کے ساتھ اس کا موازنہ کرنا ہے۔[۱۱۵] جبکہ دوران میں وصف کی موجودگی اور غیر موجودگی کی دونوں صورتوں میں حکم کے ساتھ اس کا موازنہ کیا جاتا ہے۔[۱۱۶] دوران میں وصف کی موجودگی کی تمام صورتوں میں حکم موجود ہوگا اور وصف کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم بھی معدوم ہوگا۔ اسی لیے علماء نے اس کے لیے ''طرد و عکس'' کی اصطلاح کا استعمال بھی کیا ہے۔[۱۱۷] اصولیین دوران کی مثال شراب کی حرمت سے دیتے ہیں جبکہ اس میں نشہ ہو۔ شراب کی حرمت محض اس کے نشہ کی وجہ سے ہے۔ اگر نشہ ختم ہو جائے تو حرمت بھی ختم ہو جائے گی۔ اس طرح حرمت وجود و عدم دونوں صورتوں میں نشہ کے گرد گھومتی رہی۔[۱۱۸]

ماہرین اصول فقہ نے دوران اور تجربہ کے درمیان ایک مضبوط تعلق قرار دیا ہے۔ اسی لیے انہوں نے دوران کو عین تجربہ سمجھا۔ کبھی تجربہ کی اتنی کثرت ہو جاتی ہے کہ اس سے قطعی حکم کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور کبھی تجربہ اس حد تک نہیں پہنچتا۔ رضا نیشاپوری کہتے ہیں کہ مدار کی سبیت پر دلالت کرنے والے دوران بہت ہیں جن کا استقصاء کرنا مشکل ہے کیوں کہ علم طب کے متعدد اصول وقواعد تجربہ سے ثابت ہیں اور یہی دوران ہے۔[119]

البتہ اصولیین نے دوران کی علمی قدر و قیمت کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس سے قطعی حکم کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک یہ محض ظن کا فائدہ دیتا ہے۔[120] بہر حال یہ مسلک اتفاق واختلاف کو جمع کرنے کے اس طریقہ سے مختلف نہیں ہے جس کی آواز بعد میں جان اسٹورٹ مل نے بلند کی۔ اس طریقہ کا حاصل یہ ہے کہ "جب دو یا دو سے زیادہ حالات ایسے پائے جائیں جن میں ایک مظہر واقع ہوا اور حالات کا ظرف متفقہ طور پر مشترک ہو، اور دوسری طرف دو یا دو سے زیادہ ایسے حالات پائے جائیں جن میں یہ مظہر واقع نہ ہوا ہو اور حالات میں کوئی مشترک فرق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ ظرف موجود نہ ہو تو وہ ظرف ہی معلول یا علت یا مظہر کی علت کا ضروری جزو ہوگا۔"[121]

یہی وہ منہج ہے جو اصولیین کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔ اس منہج کے اصول وقواعد پر گہری نظر ڈالنے سے ہم اس کی علمی قدر و قیمت کو سمجھ سکتے ہیں اور وہ بالادستی اور تخلیقی ندرت نمایاں ہو سکتی ہے جو مسلم علماء اور محققین کو علمی بحث وتحقیق کے میدان میں حاصل رہی ہے۔

نکات ثلاثہ

اوپر کے مباحث کی بنیاد پر ہم ان معیارات کی توضیح کر سکتے ہیں جن کے مطابق مسلم علماء وفلاسفہ نے استقرائی دلیل اور علیت سے اس کے تعلق پر بحث کی۔ انہیں مندرجہ ذیل نکات میں سمیٹا جا سکتا ہے:

۱۔ بعض مفکرین اسلام نے یہ ادراک کیا کہ تمام قوانین کو علّی تشریح کے ماتحت لانا ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے اس میدان میں ان کے قوانین وصفی اور بیانیہ ہیں۔

۲- علم طب وطبیعیات کے میدان میں علمی قوانین کے لیے سببی تشریح کی ناگزیریت پر مسلمانوں کا اعتقاد تھا۔ اسی لیے اس تسلسل واستمرار کے مفہوم کو جو ان مظاہر میں استثناء کو تسلیم نہیں کرتا، اساس سمجھا گیا۔

۳- قوانین کی اس صفت کے لیے سببی تشریح کو ناگزیر سمجھتے ہوئے ایسی واضح دلیل کا سہارا لینا ناگزیر ہے جو اس حقیقی علت کی تشخیص کردے جو ہر وقوع میں مظہر کو لازم ہو۔ اسی لیے مسلم علماء نے ان منطقی قواعد وشرائط کو وضع کیا جو اس میدان میں ان کے لیے کامیابی کی ضمانت فراہم کرتی تھیں۔

اس طرح مسلم علماء وفلاسفہ نے اس مسئلہ کے مزاج اور نوعیت پر غور وفکر کیا اور اس کے شرائط واصول وضع کیے۔

مغربی علماء کا موقف

اس مسئلہ سے علمی منہج اور سائنسی طریقۂ کار کی سطح پر یورپی مفکرین نے بھی تعرض کیا اور ان کے یہاں علت کے مفاہیم اور استقرائی دلیل سے اس کے تعلق پر بحثیں ہوئیں۔ ڈیوڈ ہیوم نے علت پر بحث وتحقیق کی اور اس پر اپنے مشاہدات ریکارڈ کیے۔ اس سے ہیوم کا مقصد جیسا کہ ڈاکٹر زیدان نے لکھا ہے[۱۲۲] استقرائی دلیل اور علت سے اس کے رابطہ پر ہی گفتگو کرنا نہ تھا بلکہ اس کی رائے میں علت کی نوعیت اور مسائل کے بارے میں اس کے تجربی تصور کے مطابق علت کی تشریح کے تعلق سے نکتۂ نظر کی تصحیح ہونی چاہیے۔ اس کے بعد ہیوم کا علت کے سلسلہ میں نقطۂ نظر منہجی علماء وفلاسفہ کی زبانوں پر اس طرح گردش کرنے لگا کہ ان لوگوں نے "علیت کے سلسلہ میں ایک ایسا نقطۂ نظر اپنا لیا جو ہیوم کی آراء اور جدید سائنس کے نظریات کے درمیان ہم آہنگی پیدا کردے۔"[۱۲۳]

اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ فطرت کی علّی تشریح اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج کے درمیان موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں ہیوم کس حد تک کامیاب ہوسکا۔

ہم پیچھے معلوم کرچکے ہیں کہ عقلیت پسندوں کے نزدیک علّیت نے منطقی ناگزیریت کا درجہ اختیار کرلیا تھا جس کا مطلب یہ تھا کہ علیت ایک ایسا اصول ہے جو تجربہ کے تابع

ہے۔ جبکہ تجربی نقطۂ نظر سے اس کی حیثیت تجربی یا نفسیاتی ضرورت سے زیادہ نہیں۔ ڈیوڈ ہیوم نے بھی اپنی فکر پر بحث و مناقشہ کے دوران اسی بات پر زور دیا تھا۔ اس لیے ''ڈیوڈ ہیوم نے اس اصول علت کا انکار نہیں کیا تھا۔ نہ اسے کبھی اس بات پر شک گزرا کہ ہر حادثہ کی ایک علت ہوتی ہے البتہ علت پر سابقہ فلاسفہ کے نظریات کا اس نے انکار ضرور کیا تھا۔ اس نے یہ تسلیم نہیں کیا کہ علیت کوئی فطری اصول ہے جو انسانی عقل کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہے بلکہ اس کا اعلان یہ تھا کہ یہ ایک تجربی اصول ہے جو انسانی تجربہ سے قوت و توانائی حاصل کرتا ہے اور چوں کہ یہ ایک تجربی اصول ہے اس لیے اس میں شک ممکن ہے۔ یعنی علت کا اصول ان منطقی یا ریاضیاتی اصولوں کے مشابہ نہیں ہے جن میں کوئی شک کرنا اس فکر کا اپنی ذات سے تصادم کرنا ہے۔''

اس طرح ہیوم نے علت کی تشریح اپنے تجربی تصور کے مطابق کی۔ اس کے مطابق علت کا علم اس سببی رابطہ سے پیدا ہوتا ہے جو اشیاء کے حسی تجربہ سے ماخوذ و مستفاد ہے۔[۱۲۵] کسی انسان کے لیے خواہ وہ کتنی ہی عقلی صلاحیتوں سے نوازا گیا ہو ممکن نہیں ہے کہ ایسی صورت میں سببی رابطہ پر استدلال کرے کہ رابطہ ماضی کے تجربہ سے میل نہ کھاتا ہو۔ اسی لیے وہ مثال دیتا ہے کہ '' آدمؑ ــــ جن کے اندر عقلی صلاحیتیں کمال درجہ موجود تھیں ــــ پانی کے بہاؤ اور اس کی شفافیت کو دیکھ کر یہ استدلال نہیں کر سکتے تھے کہ اگر اس میں ڈوب جائیں تو وہ گھٹ کر مر جائیں گے۔ اسی طرح آگ سے حاصل ہونے والی روشنی اور گرمی سے وہ یہ استدلال نہیں کر سکتے تھے کہ اگر وہ اس میں کود جائیں تو جل جائیں گے کیوں کہ یہ انسان کے لیے محال ہے کہ وہ کسی چیز کے بعض حسی خصائص کے ذریعہ اس کی بعض دوسری خصوصیات پر استدلال کرے جب تک کہ ماضی میں ان خصوصیات کے اثرات کا اس نے تجربہ نہ کیا ہو جس سے اس کے لیے استدلال کی گنجائش نکل آئے۔''[۱۲۶]

اس طرح ہیوم نے معمول عام یا ماضی کے تجربات کے تسلسل میں علت کے مفہوم کی تشریح کی۔ اسی لیے عام انسان اس اصول کے انکار یا اس میں شک کی صورت میں اپنے عملی رویہ میں ایک طرح کا اضطراب محسوس کرتا ہے۔[۱۲۷]

مسئلہ علت پر ہیوم کے مباحثوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے نزدیک علت بحیثیت اصول اور سببی رابطہ مثلاً اشیاء کے (درمیان تعلقات) کے درمیان کوئی واضح فرق نہ تھا چنانچہ جب وہ علت پر بحیثیت اصول گفتگو کرتا ہے اور اسے اصول پر کوئی شک نہیں ہوتا تو اس کا ایمان ہوتا ہے کہ ہر حالت کی کوئی علت ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس اصول پر جو مثالیں وہ فراہم کرتا ہے وہ اشیاء کے درمیان سببی تعلقات سے مستفاد ہوتی ہیں اس طرح وہ ثابت کرتا ہے کہ یہ ایک تجربی اصول ہے جو تجربہ اور حسی عمل سے ماخوذ ہے۔ حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ ہر حادثہ کے لیے سبب کی ناگزیریت کا اصول اور عام رابطہ کی طرح اشیاء کے درمیان قائم سببی رابطہ کا اصول دونوں کے درمیان نمایاں فرق ہے۔[۱۲۸] اس لیے یہ درست نہیں ہے کہ اشیاء کے درمیان سببی تعلقات کے حوالہ سے علت بحیثیت تجربی اصول پر استدلال کیا جائے۔ ان دونوں مفہوموں کی تعبیر کے تعلق سے عقلیت پسند علماء ہیوم کے مقابلہ میں زیادہ باریک بیں اور دقت نظری کے مالک نظر آتے ہیں'' کیوں کہ عقلیت پسند ارسطونواز فلاسفہ کا خیال ہے کہ انسان کی یہ جانکاری کہ لوہے کے اندر پھیلاؤ کی علت، یا پانی کے اندر بھاپ بننے کی علت موجود ہے، بنیادی طور پر عقلی علم ہے جس کا حس اور تجربہ سے یا تعلق نہیں ہے۔ البتہ یہ علم کہ لوہے کے پھیلاؤ کا سبب حرارت ہے یا حرارت کا ایک متعین درجہ پانی کو بھاپ میں بدلتا ہے، عقلی جانکاری نہیں ہے۔ نہ ارسطو کے حامیوں کی کوشش ہے کہ اس پر عقلیت کی چھاپ لگائیں بلکہ یہ علم حسی تجربہ سے ماخوذ ہے۔[۱۲۹]

اصول علت اور اشیاء کے درمیان سببی تعلقات کے مابین ہیوم کے یہاں عدم تفریق کی کمزوری موجود ہے تاہم علت کے مفہوم و معنی پر بحث و مباحثہ کی فلسفیانہ تاریخ بیان کرنے کا یہ کوئی موقع نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں ہیوم اور جابر بن حیان کے درمیان ایک ہلکا موازنہ بھی یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ ہیوم نے تجربی سطح پر اس مفہوم پر تنقید کرکے کوئی نئی بات نہیں کہی ہے۔ یہی بات جابر بن حیان بہت پہلے کہہ چکا ہے بلکہ جابر کے یہاں یہ معنی و مفہوم زیادہ واضح تھا۔ اس نے علت کی دونوں اقسام میں واضح فرق کیا تھا۔ ایک طرف اس کے نزدیک علت کا اصول تھا جسے عقلیت اور فلسفہ کی سطح پر منطقی ناگزیریت کا درجہ حاصل تھا[۱۳۰]

اور دوسری طرف اشیاء کے درمیان سببی تعلقات پر ایمان محض معمول یا نفسیاتی رجحان کے نتیجہ میں پیدا ہوا تھا۔ اس سے زیادہ اس کی حیثیت نہ تھی جیسا کہ تھوڑی دیر قبل اشارہ کیا جا چکا ہے۔

اس لیے عام مسائل کے تئیں تجربی رجحان کے نتیجے میں علت کے سلسلہ میں ہیوم کا نقطۂ نظر استقرائی نتیجہ اور مستقبل کی پیش گوئی کے امکان کو بعید تر کر دیتا ہے۔[۱۳۱] اس طرح تجربی مسائل سے متعلق ہیوم کے نقطۂ نظر، جس میں تسلسل کا نظریہ بھی شامل ہے جس پر علت کا مفہوم مبنی ہے، اس نقطۂ نظر پر ایمان استقراء کے نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اس کی رو سے "مستقبل کی نسبت سے کوئی امید یا خبر" غیر عقلی ہو جاتی ہے۔[۱۳۲]

اس طرح استقراء نے وہ اساس کھودی جس کے سہارے اس میں تعمیم ہوتی تھی۔ اس چیز کا احساس انگریز فلسفی جان اسٹورٹ مل کو ہو گیا تھا چنانچہ اس نے اصول علت کے دفاع پر اپنے کو مجبور پایا اور اسے یہ کہنا پڑا کہ یہ ایک ناگزیر اصول ہے، جس کے سامنے تمام طبعی ظواہر کی سپر اندازی ضروری ہے ورنہ استقرائی استدلال اپنی اساس کھو دے گا ـــــ اور وہ اساس کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ علت کا تسلسل ناگزیر طور پر فطرت میں موجود ہے اور یہ علمی وسائنسی قانون مظاہر کی علّی تشریح سے عبارت ہے۔[۱۳۳]

اسی لیے مل نے فطرت کے انتظام واستمرار کا اصول پیش کیا اور کہا کہ یہ بدیہی یا ناگزیر اصول ہے۔ اس لیے استقراء کا مقصد مظاہر کے درمیان سببی تعلقات کا پتہ چلانا ہے اور یہ کہ یہ انتظام ہی استقراء کا اساسی اصول یا عام بدیہی حقیقت ہے۔

مل کی نظر میں اہمیت کی حامل تنہا چیز مظاہر کے درمیان سببی تعلقات کا انکشاف ہے۔ ان تعلقات کے لیے کچھ اصولوں اور بنیادوں کا ہونا ناگزیر ہے جن کے درمیان سے وہ رابطے اور تعلقات رونما ہوں گے تاکہ علت ومعلول کے درمیان تسلسل کی وجہ سے حقیقی ارتباط کا پتہ چلایا جا سکے۔ کیوں کہ مل کی نظر میں تسلسل وقوع کے درمیان باہم لزوم کا متقاضی ہے خواہ حادثات کا وقوع مستقبل میں کتنی ہی بار ہو۔ حادثات کے درمیان اس ناگزیر باہمی لزوم کے راستے سے محقق کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ استقرائی دلیل کے ذریعہ حکم کی تعمیم کرے۔ اس لیے اس تعلق کا پتہ چلانا اور مستقبل میں اس کے تسلسل کی ضمانت فراہم کرنا

ضروری ہے تاکہ استقراء کی کاروائی کو قانونی جواز حاصل ہو۔ اس طرح مل نے استقراء کی علمی تشریح کے مسائل میں سے تیسرے مسئلہ سے بحث کی اور وہ مسئلہ تھا اس بات پر برہان کی ناگزیریت ثابت کرنا کہ دو واقعات کے درمیان تسلسل پایا جائے گا جب بھی وہ مستقبل میں واقع ہوں، اصول وقواعد کے ذریعے اس برہان کو قائم کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ مل نے اس کے لیے پانچ معروف قواعد کی تشکیل کی اور وہ ہیں: اتفاق کا طریقہ، اختلاف کا طریقہ، ان دونوں کے درمیان جمع کا طریقہ، وقوع اور عدم وقوع میں باہم لزوم کا طریقہ اور آخر میں بواقی Resedue کا طریقہ، جس کی پیچھے وضاحت ہو چکی ہے۔

اگرچہ ان طریقوں کی تشکیل میں مل کو جدید یوروپی فکر کی سطح پر فلسفۂ علم کی تاریخ میں یک گونہ سبقت حاصل ہے۔[۱۳۴] تاہم اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ مسلم علماء اصول فقہ بہت پہلے ان طریقوں کی تہ تک پہنچ چکے تھے اور ان اصولوں اور ان کی خصوصیات پر اس قدر بحث کر چکے تھے جس سے علت کی حقیقت اور اس کا تشخص مبرہن ہو گیا تھا۔ ان اصولوں کے واضح نقوش اُن طریقوں کے مطابق جن کی آواز مل نے بعد میں لگائی مسلم اصولیین اپنے دور میں مرتسم کر چکے تھے۔

گرچہ مل نے مظاہر کے درمیان پائے جانے والے ناگزیر تسلسل کے نظریہ اور دو واقعات کے مابین سببی رابطہ پر تاکید کے اپنے نقطۂ نظر کے دفاع میں پوری قوت صرف کردی تھی لیکن ان مسلسل علمی تحقیقات کے سامنے یہ نظریہ ٹھہر نہ سکا جنھوں نے قانون سببیت پر اعتماد کی جڑیں ہلا کر رکھ دیں، یہاں تک کہ بیشتر سائنس دانوں اور بطور خاص ماہرین طبیعیات نے اپنی اصطلاحات سے اسے خارج ہی کر دیا۔[۱۳۵] تاہم ان تمام حقیقتوں کے باوصف آج تک سببیت کا مسئلہ ایک گتھی بنا ہوا ہے اور علم وسائنس کی ڈکشنری میں اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ اور قطعی بات نہیں درج کی جاسکی ہے۔

معاصر سائنس کا موقف

متعدد فلاسفہ اور معاصر سائنسدانوں نے اصول سببیت میں ناگزیریت کا مفہوم رد کر دیا ہے۔

۱- تجنشتین نے اصول سببیت کا تجزیہ کیا اور اسے قانون سببیت کا نام دیتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا کہ اس اصول میں ناگزیریت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ خواہ یہ ناگزیریت عقلی ہو یا تجربی جو سبب اور مسبب کے ارتباط کا جواز صرف اس وجہ سے فراہم کرے کہ ان میں سے ایک پہلے ہوتا ہے اور دوسرا بعد میں۔

اس طرح تجنشتین سببیت کے نظریہ کو تجربی و علّی ناگزیریت کے مفہوم سے خارج کر دیتا ہے جبکہ اس سے پہلے کانٹ اسے تجربی ناگزیریت کے مفہوم سے پہلے ہی خارج کر چکا تھا اور اس میں صرف علمی و عقلی ناگزیریت پر اکتفا کرنے کی بات کہی تھی۔

تجنشتین کا یہ نقطۂ نظر اس کے منطقی جوہریت کے نظریہ پر منحصر ہے کیوں کہ اس کا خیال تھا کہ تمام جوہری حقائق ایک دوسرے سے الگ اور مستقل ہیں۔[۱۳۶] اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک جوہری واقعہ دوسرے جوہری واقعہ کے وجود کو مستلزم نہیں ہے۔ وہ مفہوم کا اظہار اس طرح کرتا ہے "ہم کسی ایک جوہری واقعہ کے عدم یا وجود سے کسی دوسرے جوہری واقعہ کے وجود یا عدم کو مستنبط نہیں کر سکتے۔"[۱۳۷] مثال کے طور پر قلم کا نیلے رنگ کا ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہو سکتا کہ وہ کتاب کے دائیں جانب رکھا ہوا ہے نہ وہ اس بات کو مستلزم ہو سکتا ہے کہ وہ ڈیسک پر نہیں ہے۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ "کسی ایک شیٔ کا وقوع محض اس وجہ سے ناگزیر نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسری شیٔ واقع ہو چکی ہے، کیوں کہ ناگزیریت صرف منطقی ہو سکتی ہے۔"[۱۳۸]

۲- اسی طرح رسل نے بھی سببیت میں ناگزیریت کی فکر کو مسترد کرتے ہوئے جدید سائنس کے موقف سے اس پر استدلال کیا۔ اس نے کہا کہ "مختلف ترقی یافتہ علوم جیسے فلکیات وغیرہ میں کبھی سبب کا لفظ نہیں استعمال ہوتا۔"[۱۳۹]

وہ اسی مفہوم کو دوبارہ ان الفاظ میں ادا کرتا ہے "مجھے لگتا ہے کہ تمام طبیعیاتی علوم علتوں یا اسباب کی بحث سے اس لیے خالی ہیں کیوں کہ حقیقت کی دنیا میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔"[۱۴۰] برٹرینڈ رسل نے اس بات پر کہ "پوری کائنات کا سببیت کے مطلق تابع ہونا نظری پہلو سے ناممکن ہے"۔ دو دلیلیں دی ہیں:

(الف) سبب اور نتیجہ کے درمیان تسلسل اس بات کا متقاضی ہے کہ ایک ایسا زمانی وقفہ تسلیم کیا جائے خواہ وہ کتنا ہی مختصر کیوں نہ ہو جس میں کسی حادثہ کے وقوع یا کسی شی کے وجود کی گنجائش رہے جو نتیجے کے ظہور میں حائل ہو۔[۱۴۱] اس لیے یہ قضیہ کہ الف کے بعد ہمیشہ ب ہوگا، ایک جھوٹا قضیہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ سببیت کا قانون کوئی کلی یا ناگزیر قانون نہیں ہے۔

(ب) کسی واقعہ یا واقعات کے مجموعہ کو یقینی طور پر کسی مظہر کا سبب قرار دینا صحیح ہے نہ دقیق مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ اس لیے کہ خارجی دنیا کے واقعات و حادثات اس درجہ سادہ اور علیحدہ نہیں ہوتے کہ ہم ان میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کرسکیں یا مجموعۂ واقعات سے اسے الگ کر کے یہ فیصلہ کردیں کہ وہ واقعہ دوسرے واقعہ کا سبب یا نتیجہ ہے۔ چہ جائیکہ ہم کل کائنات کے مطالعہ کو یہ یقین حاصل کرنے کے لیے لازم سمجھیں کہ جس چیز کا ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ نہیں کیا تھا وہ متوقع نتیجہ کے ظہور کی راہ میں رکاوٹ تھی۔[۱۴۲]

۳- تجربی علوم اور خاص طور سے طبعیات کے ارتقاء سے علماء و محققین کے سامنے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہر قانون یا علمی حقیقت کی ایسی تشکیل ناگزیر نہیں ہے کہ سببی تعلقات پر قائم ہونے کی وجہ سے سبب اور مسبب لازمی طور سے موجود ہوں۔ اس لیے ضروری نہیں ہے کہ تمام علمی قوانین یا حقائق اصول سببیت پر قائم ہوں۔

معاصر علماء اس نظریہ کی تائید میں ان قوانین، حقائق اور عملی تعمیمات کو پیش کرتے ہیں جو کسی سببی تشریح کے تابع ہیں نہ کسی اساس پر قائم ہیں۔ مثال کے طور پر یہ اقوال کہ دودھ پلانے والے تمام حیوانات ریڑھ کی ہڈی رکھتے ہیں یا یہ کہ روشنی کی رفتار ۱۸۶۰۰۰ میل فی سکنڈ ہے یا تین لاکھ کیلومیٹر فی سکنڈ ہے یا یہ کہ زیادہ گرم جسم سے کم گرم جسم کو حرارت منتقل ہوتی ہے The second law of the rmodynamics۔ اسی بنا پر محققین نے تصور سببیت اور استقرائی علمی بحث کے درمیان فصل کرنا شروع کردیا۔ یہاں تک کہ اصول سببیت کا سہارا لیے بغیر تجربی تعمیمات تک رسائی ممکن ہوگئی۔

۴- گزشتہ موقف آج کے بہت سے سائنسدانوں کا بھی ہے۔ مثال کے طور پر

نظریۂ کمیت Quantum Theory کا بانی ماکس پلانک اور اضافیت کے نظریہ کا بانی البرٹ آئنسٹائن یہی موقف رکھتے تھے۔

اس طرح اصول سببیت معاصر علماء وفلاسفہ کی اکثریت کے نزدیک ناگزیریت سے خالی نظریہ ہے۔اس لیے اس نظریہ کی تعبیر اس سے زیادہ نہیں کی جاسکتی کہ اشیاء ومظاہر کے تسلسل کا اس طرز پر جو سیکڑوں بار ہمارے تجربہ میں آچکا ہے، بس احتمال پایا جاتا ہے کیوں کہ کوئی طبیعی تسلسل خواہ اس کا ظہور کتنی کثرت سے ہوا ہو، احتمال کے مرحلہ سے آگے جاکر یقین تک نہیں پہنچ سکتا۔

آج معاصر سائنس مختلف علوم میں انتھک محنت اور طویل جدوجہد کے بعد اس اجمالی نتیجہ تک پہنچ سکی ہے جبکہ مسلم علماء وفلاسفہ نے صدیوں پہلے استقرائی دلیل کی حقیقت اور علت کے مفہوم سے اس کے تعلق کے تئیں اپنی تشریحات کے ذریعے اس قانون علمی کا فہم حاصل کرلیا تھا اور دونوں نوعیت کے قوانین کے درمیان فرق کرلیا تھا۔

حواشی و تعلیقات

۱- دیکھئے ہمارا مقالہ "المناہج بین النظرتین الآحادیة والتعددیة من منظور اسلامی" جسے ہم نے International Institute of Islamic Thought کی زیر نگرانی منعقد ہونے والے سیمنار المنھجیه فی الفکر الاسلامی جامعہ امیر عبدالقادر للعلوم الاسلامیۃ الجزائر میں پیش کیا تھا۔

۲- دیکھئے ڈاکٹر محمد علی الجندی، تطبیق المنھج الریاضی فی البحث العلمی لدی علماء المسلمین، مطبوعہ دارالوفاء ۱۹۹۰ء

۳- برٹرینڈرسل، مشاکل الفلسفة عربی ترجمہ محمد عمادالدین اسماعیل، عطیہ محمود ھنا، قاہرہ ۱۹۴۷ء ص ۶۔

۴- ڈاکٹر محمود فہمی زیدان، الاستقراء والمنھج العلمی، ص ۱۰۸

۵- زکی نجیب محمود، نحو فلسفة علمیة، مصر ۱۹۵۸ء، ص ۲۰۷

۶- منطق ارسطو، جلد دوم، ص ۴۶۴

۷- ابن سینا، البرھان من کتاب الشفاء، ص ۱۶۱

۸- ابن الہیثم، المناظر، المقالة الاولیٰ

۹- جون کیمنی، الفیلسوف والعلم العربی، ترجمہ ڈاکٹر ابن الشریف، بیروت ۱۹۶۵ء

۱۰- جابر بن حیان، مختار الرسائل، کتاب التصریف، ص ۴۱۴

۱۱- حوالہ سابق

۱۲- حوالہ سابق ص ۴۱۵۔

۱۳- حوالہ سابق۔

۱۴- جابر بن حیان، مختار الرسائل، ص ۴۱۷۔

۱۵- حوالہ سابق ص ۴۱۷۔

۱۶- جون کیمنی، الفیلسوف والعلم، ص ۱۷۱۔

۱۷- جابر بن حیان، مختار الرسائل، ص ۴۱۹۔

۱۸- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، جابر بن حیان، ص ۷۷۔

۱۹- جابر بن حیان، مختار الرسائل، ص ۴۱۹۔

۲۰- حوالہ سابق۔

۲۱- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، حوالہ بالا ص ۷۵۔

۲۲- جابر بن حیان، حوالہ بالا، ص ۴۱۸۔

۲۳- حوالہ سابق ص ۴۱۹۔

۲۴- حوالہ سابق۔

۲۵- جابر بن حیان، حوالہ سابق۔

۲۶- اسی مفہوم کی طرف اصولیین نے یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے کہ قیاس میں قطعیت ان جزئیات کے طویل سلسلہ کا نتیجہ ہوتی ہے جو مجموعی اعتبار سے ایسی دلیل کی تشکیل کرتے ہیں جو علم کا فائدہ دیتی ہے۔ اس نتیجہ کے برعکس جس پر ان دلائل آحاد سے مستفاد قیاس منحصر ہوتا ہے جو اپنی قلت کی وجہ سے مکمل حکم کے لیے قطعی دلیل فراہم نہیں کرتے۔ اسی لیے ایک دوسرے جزئیات کے ایک سلسلہ کو دوسرے سلسلہ پر ترجیح دینے کا نظریہ رونما ہوا۔ اس لیے کہ پہلا سلسلہ اس نفسیاتی اطمینان پر مشتمل ہے جو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ اس قسم کے قیاس کے سلسلہ میں امام شافعی کہتے ہیں "یہ لازم ہے کہ اس کے قواعد قطعی ہوں اور یہ کہ قیاس کی قطعیت دلائل آحاد سے حاصل نہ ہوتی ہو بلکہ ان تمام دلائل کے استقراء سے حاصل ہوئی ہو جو ایک ہی مفہوم کے حامل ہوں تا آنکہ قطعی جز کا فائدہ دیں۔ کیوں کہ اجتماع کے اندر جو قوت ہے وہ انتشار میں نہیں ہے۔ اسی وجہ سے تواتر سے قطعیت کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ قیاس ہی کی ایک نوع ہے چنانچہ جب مسئلہ کے دلائل کا استقراء کرنے سے ایک ایسا مجموعہ فراہم ہو جائے جو علم کا فائدہ دے سکے تو وہی دلیل مطلوب ہے۔"
دیکھیے شیخ محمد الخضری، اصول الفقہ، ص ۱۷

۲۷- برٹرینڈرسل، مشاکل الفلاسفة، ص ۷۵

۲۸- جابر بن حیان، حوالہ بالاص ۴۲۰

۲۹- حوالہ بالا

۳۰- حوالہ بالا

۳۱- حوالہ بالا

۳۲- حوالہ بالا

۳۳- حوالہ بالا، ص ۴۲۳

۳۴- زکی نجیب محمود، جابر بن حیان، ص ۸۳

۳۵- جابر حیان، کتاب الخواص، ص ۲۳۲

۳۶- حوالہ سابق ص ۲۳۳

۳۷- ڈاکٹر علی سامی النشار، منهج البحث عند مفكری الاسلام، ص ۳۰۷

۳۸- مقدمه ابن خلدون ۳/۱۰۰

۳۹- ابن سینا، البرهان من كتاب الشفاء، ص ۱۴

۴۰- حوالہ بالاص ۱۶۱

۴۱- ابن سینا، المنطق، تحقیق سعید زاید، قاہرہ ۱۹۶۴ء، ص ۶۵ ومابعد

۴۲- ابن سینا، البرهان، ص ۶۱

۴۳- مشاكل الفلسفة، ص ۸۳ ومابعد

۴۴- جون کیمنی، الفیلسوف والعلم، ص ۱۴۹

۴۵- حوالہ سابق ص ۱۷۰

۴۶- رایشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، عربی ترجمہ ڈاکٹر فؤاد زکریا، قاہرہ ۱۹۶۸ء ص ۲۰۴

۴۷- ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی، مدخل جديد الى الفلسفة، بیروت ۱۹۷۵ء، ص ۲۰۴

۴۸- رایشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، عربی ترجمہ ڈاکٹر فؤاد زکریا، ص ۸۳، ڈاکٹر محمد زیدان، الاستقراء والمنهج العلمی، طبع چہارم ۱۹۸۰ء ص ۱۱۵

۴۹- الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء۔ ص ۴۷

۵۰- ڈاکٹر محمود زیدان، الاستقراء والمنهج العلمی، ص ۱۱۵

۵۱- حوالہ سابق، ص ۱۱۰-۱۱۱

۵۲- حوالہ سابق ص ۱۱۱

۵۳- الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ۹۶

۵۴- ڈاکٹر محمود زیدان، حوالہ بالا ص ۱۱۲

۵۵- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، دفيدهيوم، مصر، سلسلۃ نوابغ الفکر الغربی ص ۷۲ ومابعد

۵۶- رایشنباخ حوالہ بالا ص ۸۷

۵۷- الصدر محمد باقر، حوالہ بالا ص ۹۳

۵۸- رایشنباخ، حوالہ بالا ص ۸۷

۵۹- ڈاکٹر محمود زیدان، حوالہ بالا ص ۷۵، نیز دیکھئے عبدالفتاح الدیدی، النفسانية المنطقية عند جون ستيوارت مل، مصر، ۱۹۶۹ء ص ۴۷ ومابعد

۶۰- منطقی تعبیر کے مطابق ضروری یا بدیہی قضیہ اسے کہیں گے جس کا نقیض قابل تصور نہ ہو اور چوں کہ فطرت کے تسلسل کے قضیہ کا نقیض قابل تصور ہے اس لیے اس کی منطقی ناگزیریت لازم نہیں آتی۔

۶۱- ڈاکٹر محمود زیدان، حوالۂ بالا، ص ۷۶

۶۲- رسل، مشاكل الفلسفة، ص ۸۳

۶۳- Rydnil V, Quantum Mechanics, Moscow Peace Pulbishers P. 14,

۶۴- Ibid., P. 17

۶۵- Russell B., Scientific Outlook (London 1961) P.96

۶۶- Wrener Heisenberg جرمنی کا عالم طبیعیات ہے۔ ۱۹۰۱ء میں پیدا ہوا۔ کوانٹم تھیوری کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ دیکھئے ڈاکٹر عربی اسلام، مقدمة لفلسفة العلوم، قاہرہ، ۱۹۷۷ء، حاشیہ ص ۱۹۹

۶۷- رایشنباخ، حوالہ، ص ۲۱۲

۶۸- ڈاکٹر جلال موسیٰ، منہج البحث العلمی، ص ۵۰

۶۹- رسل، برٹرینڈ، مشاکل الفلسفۃ، عربی ترجمہ محمد عماد الدین بن اسماعیل اور عطیہ محمود ھنا، قاہرہ، ۱۹۴۷ء۔

۷۰- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، الجبر الذاتی، عربی ترجمہ ڈاکٹر امام عبدالفتاح امام، مصر ۱۹۷۳ء، ص ۲۵۷

۷۱- The Works of Aristotle Translated into English by D. Ross London 1963, Vol. I, P.94

۷۲- Ross D., Aristotle, London 1964. P. 72

نیز دیکھئے ارسطو، علم الطبیعۃ، تالیف بارتلمی سانتھلیر عربی ترجمہ احمد لطفی السید مصر ۱۹۳۵ء ص ۱۳۱

۷۳- رسل، مشاکل الفلسفۃ، ص ۴۷

۷۴- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، حوالہ بالا ص ۱۹۸

۷۵- حوالہ سابق، ص ۱۹۹

۷۶- ڈاکٹر یاسین خلیل، منطق المعرفۃ العلمیۃ، بیروت ۱۹۷۱ء، ص ۶۳

۷۷- الفارابی، کتاب المجموع، مصر ۱۳۲۵ء ص ۸۰

۷۸- رسائل اخوان الصفا، ۲/۴۳۹ بیالیسواں رسالہ

۷۹- حوالہ سابق

۸۰- جابر بن حیان، مختار الرسائل، کتاب التصریف، ص ۴۱۹

۸۱- حوالہ سابق ص ۴۲۲

۸۲- حوالہ سابق ص ۴۱۹

۸۳- الفارابی، حوالہ بالا ص ۷۹

۸۴- ارسطو، فی السماء والآثار العلویہ، تحقیق عبدالرحمٰن بدوی، قاہرہ، ۱۹۶۱ء ص ۳۵۸

۸۵- الغزالی، تہافۃ الفلاسفۃ، مصر ۱۹۷۱ء: تحقیق ڈاکٹر سلیمان دنیا، ص ۲۲۵، نیز دیکھئے ڈاکٹر سلیمان دنیا۔ الحقیقۃ فی نظر الغزالی، مصر ۱۹۷۱ء، ص ۲۵۴، ڈاکٹر سلیمان دنیا نے اس کتاب میں غزالی کی تصنیفات تہافۃ الفلاسفۃ، معارج القدس اور الاقتصاد فی

الاعتقاد کی روشنی میں آپ کے نظریۂ سببیت پر تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے۔ انہوں نے یہ وضاحت کی ہے کہ نظریۂ علیت پر امام غزالی کی تنقید کا محرک دینی ہے نہ کہ علمی۔

۸۶- ابن سینا، القانون، ۵/۲

۸۷- ڈاکٹر محمد کامل حسین، طب الرازی، مصر ۱۹۶۱ء ص ۱۳۹، مظاہر میں سببی تشریح کے کردار کا یہ مفہوم اور بطور خاص علم الطبیعۃ کے مفاہیم وہی ہیں جن پر بعد میں ماکس پلانک (۱۸۵۸ء- ۱۹۴۵ء) نے طبیعیات کے میدان میں خاص طور سے زور دیا تھا۔ اس نے وضاحت کی تھی کہ "لاجبریت کا اصول علمی بحث کے مقاصد کو محدود کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ اعتراف کرنا بھی ضروری ہے کہ اس اصول کا منطقی نقطۂ نظر سے تصور کرنا محال نہیں ہے۔" دیکھئے بدوی، مدخل جدید الی الفلسفۃ، ص ۹۳

۸۸- جابر بن حیان، حوالہ بالا، کتاب القدیم، ص ۵۴۶ و مابعد

۸۹- ابن سینا، البرھان، ص ۱۶۱ و مابعد

۹۰- مصطفیٰ نظیف، الحسن بن الھیثم: بحوثہ و کشوفہ البصریۃ، جلد اول مقدمہ۔

۹۱- رسل، برٹرینڈر، حوالہ بالا ص ۴۷

۹۲- بدوی، حوالہ بالا ص ۱۰۲

۹۳- الکندی، رسائل الکندی الفلسفیۃ فی العلّۃ الفاعلۃ للمدّ و الجزر، ۲/ ۱۱۸

۹۴- دیکھئے مصطفیٰ نظیف، حوالہ بالا، جزء اول، المقدمہ

۹۵- دیکھئے رازی، المرشد، ص ۴۷ نیز ابن سینا، القانون، ۲/۱

۹۶- الشوکانی محمد بن علی بن محمد، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول، طبع اول، مصر ۱۳۵۶ء ص ۲۰۷

۹۷- ڈاکٹر یٰسین خلیل، منطق المعرفۃ العلمیۃ، ص ۶۷

۹۸- النشار، مناھج البحث عند مفکری الاسلام، ص ۱۱۰۔

۹۹- الشوکانی، حوالہ بالا، ص ۲۰۷۔

۱۰۰- حوالہ بالا

۱۰۱- النشار، حوالہ بالا ص ۱۱۱۔

۱۰۲- الشوکانی، حوالہ بالا، ص ۲۰۷۔

۱۰۳- ڈاکٹر توفیق الطّویل، أسس الفلسفة، ص ۱۶۵ نیز دیکھئے:

Bacon R., *Novum organum.* Great Books U.S.A. 1952 P. 141-142

۱۰۴- ڈاکٹر توفیق الطّویل جون ستیوارت مل، مصر، سلسلہ نوابغ الفکر الغربی، ص ۱۴۵۔

۱۰۵- Mill J.S., *A System of Logic*, London 1973, P. 388

۱۰۶- الشوکانی: حوالہ بالا ص ۲۰۸

۱۰۷- ڈاکٹر توفیق الطّویل، حوالہ بالا، ص ۱۴۶

۱۰۸- Mill J.S., op. cit., P. 391

۱۰۹- الشوکانی، حوالہ بالا، ص ۲۱۳۔

۱۱۰- ابن منظور، لسان العرب، ۴/ ۳۴۰

۱۱۱- الشیخ محمد الخضری، أصول الفقه، ص ۳۵۸۔

۱۱۲- ڈاکٹر النشار، حوالہ بالا ص ۱۱۱۔

۱۱۳- Bacon R., op. cit. P. 141

۱۱۴- ڈاکٹر جلال موسیٰ، منهج البحث العلمی عند العرب، بیروت ۱۹۷۲ء، ص ۱۱۰۔

۱۱۵- النشار، حوالہ بالا ص ۱۱۷۔

۱۱۶- حوالہ بالا

۱۱۷- التھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ۲/ ۴۶۹۔

۱۸۸- حوالہ بالا۔

۱۹۹- النشار، حوالہ بالا، ص ۱۲۰-۱۲۱۔

۱۲۰- الشوکانی، حوالہ بالا ص ۲۲۱

۱۲۱- Mill. J.S., op. cit., P. 392

۱۲۲- ڈاکٹر محمود زیدان، الاستقراء والمنهج العلمی، بیروت ۱۹۶۶ء

۱۲۳- حوالہ بالا ص ۱۰۲

۱۲۴- حوالہ بالا ص ۸۲

۱۲۵- محمد فرحات عمر، طبيعة القانون العلمی، مصر، ۱۹۶۹ء ص ۲۷

۱۲۶- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، ديفيد هيوم، ص ۷۰

۱۲۷- ڈاکٹر محمود زیدان، حوالہ بالا ص ۱۰۴

۱۲۸- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، بیروت ۱۹۶۹ء، ص ۷۷ ومابعد

۱۲۹- الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقيه للاستقراء، بیروت ۱۹۷۲ء ص ۱۱۰-۱۱۱

۱۳۰- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، جابر بن حیان، ص ۸۷

۱۳۱- رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، کتاب سوم عربی ترجمہ ڈاکٹر محمد فتحی الشنیطی، مصر ۱۹۷۷ء ص ۲۷۱

۱۳۲- رسل، حوالۂ بالا ص ۲۶۳

۱۳۳- ڈاکٹر محمود زیدان، حوالہ بالا، ص ۸۳

۱۳۴- جون کیمنی، الفيلسوف والعلم، ص ۱۷۲

۱۳۵- ڈاکٹر زکی نجیب محمود، الجبر الذاتی، ص ۱۹۹

۱۳۶- ڈاکٹر عزمی اسلام، لودفيج فتجنشتين، سلسلة نوابغ الفكر الغربی، قاہرہ ۱۹۶۷ء

۱۳۷- لودفيج فتجنشتين، رساله منطقية، عربی ترجمہ ڈاکٹر عزمی اسلام، قاہرہ ۱۹۶۸ء ص ۶۲

۱۳۸- حوالۂ بالا

۱۳۹- Russell B., *Mysticism and Logic* (London 1959) P. 180

۱۴۰- Ibid., P. 180

۱۴۱- Ibid., P. 181

۱۴۲- Russell B., *Analysis of Mind* (London 1949) Cl v. P. 217

حصہ دوم

شخصیات وافکار

ابن رشدؒ اور ان کی علمی خدمات

خاندانی پس منظر

پورا نام ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن احمد ابن رشد الفیلسوف ہے۔ ولادت ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء میں ہوئی۔ قرطبہ میں پرورش پائی۔ دادا کا لقب بھی ابوالولید تھا۔ وہ اندلس میں قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز تھے۔ وہیں امام مالک کے فقہی مسلک کا مطالعہ کیا کیوں کہ اندلس کا سرکاری مسلک یہی تھا۔ تکملۃ الصلۃ کے مصنف ابن الآبار نے ان کے دادا کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ فقیہ تھے، عالم تھے، فقہ کے حافظ تھے۔ فقہاء کے اقوال کی ماہرانہ واقفیت رکھتے تھے۔ علم فرائض اور علم اصول کے واقف کار تھے۔ ریاست اور علم گھر کی لونڈیاں تھیں۔ فہم و ذکاوت سے بہرہ مند تھے۔ دینداری، عزت و وقار سے سرفراز تھے۔ قرطبہ میں قضا کے عہدے پر مامور ہوئے اور عدل و انصاف کی راہ پر گامزن رہے پھر مستعفی ہو گئے اور اپنی کتابوں، تالیفات، مسائل اور تصانیف کی اشاعت میں لگ گئے۔ لوگوں کا مجمع آپ کے گھر لگا رہتا جو مختلف مسائل میں آپ سے مشورہ لیتا تھا۔

دادا جن کی شہرت بلاد مغرب تک جا پہنچی تھی۔ ۵۲۰ھ میں انتقال کر گئے۔ اس وقت مرابطین امراء آپ سے تعلق رکھتے تھے اور دینی معاملات میں آپ کی رایوں سے رہنمائی حاصل کرتے تھے بلکہ آپ کو سیاست کی وادیٔ پرخار میں بھی قدم رکھنے کا موقع ملا جبکہ مرابطین کے آخری دور میں آپ کو مراکش مدد حاصل کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ یہ وہ وقت تھا جب عیسائیوں نے انگریز بادشاہ الفانسو کے ساتھ مل کر اندلس میں سازشوں کے دام بچھا دیے تھے اور شہنشاہ کے سامنے اندلس کے خلاف جنگ کے راستے انہوں نے ہموار کر دیے تھے۔

ابن رشد کے والد کی سیرت بھی ملاحظہ کیجئے، ان کی اٹھان بھی ان کے والد کی طرح ہوئی۔ حصول علم کی خاطر انہوں نے بھی مشکلات برداشت کیں اور والد کی طرح وہ بھی قرطبہ میں قضا کے عہدے پر متمکن ہوئے۔ اپنے بیٹے ابوالولید کے ستارہ کے طلوع کا منظر

دیکھ کر اور متروکہ رفعت اور منزلت پر پہنچنے کی صلاحیت اور ہوش مندی کی جھلک اس میں دیکھ لینے کے بعد بالآخر ۵۶۴ھ میں وفات پا گئے۔

اسی لیے اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں کہ ابن رشد کی زندگی میں ہمیں وہی مثال نظر آتی ہے جو اس صاحب شرف اور باوقار گھرانے میں منتقل ہوتی آرہی تھی۔ اپنی تربیت کے مزاج اور خاندان کی تاریخ کے مطابق باپ اور دادا کے مسلک پر گامزن ہوئے۔ خالص دینی ماحول میں پرورش پائی۔ فقہ مالکی کا درس لیا اور اپنے والد ابوالقاسم سے حدیث روایت کی اور ان کے سامنے الموطّا یاد کر کے سنائی۔ علم کلام کے مسائل و مذاہب پر گہری نظر حاصل کی پھر اپنے استاذ ابومروان، ابن مسرہ اور دوسرے اساتذہ جیسے ابن سمعون، ابوجعفر بن عبدالعزیز، ابوالقاسم بشکوال وغیرہ جیسے اساطین کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ پھر ابوجعفر ہارون کی شاگردی اختیار کی جن کے ہاتھوں ابن رشد کی طب اور فنون طب کی تعلیم مکمل ہوئی اور حکمت و فلسفہ کے بہت سے علوم حاصل کیے۔

حیّ بن یقظان جیسی مشہور داستان کے مصنف ابوبکر ابن طفیل کے معاصر ہوئے۔ ان سے دوستی کی اور فلسفہ و مذہب میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش میں ان کے قصہ کا طرز اختیار کیا۔ اگر یہ صحیح ہے کہ ابن طفیل اسی مشہور داستان کی تخلیق میں ماہر سمجھے گئے جس میں مذہب و فلسفہ اور قلب و عقل میں وحدت و ہم آہنگی کے امکانات موجود ہیں تو یہ بھی درست ہے کہ ابن رشد ایک ایسے فلسفہ کی تشکیل میں تفوق رکھتے ہیں جو اسی مضمون کی بہترین تعبیر کرتا ہے اور فصل المقال اور الکشف عن مناهج الادلة میں اس کی تشریح کرتا ہے۔

علمی پرداخت

ابن رشد نے علم کی تحصیل اس کے مختلف و متنوع مآخذ سے کی۔ خاص طور سے اکثر یونانی تصانیف کے ترجمہ کے بعد ان کا علمی ذخیرہ کافی وسیع ہو چکا تھا۔ ان ترجموں میں طبیعی علوم، ریاضی، فلسفہ وغیرہ فکر یونانی کے مختلف پہلو شامل تھے۔ اسی لیے ابن رشد کا ان تمام علوم پر احاطہ تھا اور اس فکر کی وسعت و گہرائی میں وہ اتر چکے تھے۔ آپ سے پہلے ان فلاسفہ کی ایک قطار ہے جنھوں نے اس قدیم فکری ورثہ پر روشنی ڈالی اور اس کے مختلف پہلو روشن کیے۔

ان میں ابن سینا، فارابی اور غزالی کا نام نمایاں ہے بلکہ ان مفکرین کے درمیان مباحثے اور مناظرے بھی ہوئے جن سے فکری زندگی اور اسلامی ثقافت میں شادابی آئی۔ مثال کے طور پر غزالی نے فارابی اور ابن سینا سے تھافۃ الفلاسفہ میں جو علمی مناظرے کیے ہیں انہیں ابن رشد بڑی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔ غزالی کی ان پر تنقید اور بعض ان فلسفیانہ مسائل میں ان کی تکفیر نے جو ان کے خیال میں دینی عقیدہ کی مبادیات سے ٹکرائے ہیں۔ ابن رشد کو اس کتاب کی فلسفیانہ تردید پر مجبور کیا اور انہوں نے اپنی کتاب تھافۃ التھافۃ میں غزالی کی تحریروں کا جائزہ لیا۔

ابن رشد کے مباحث فلسفہ تک محدود نہیں ہیں بلکہ فقہ پر آپ کی گہری نظر اور کامل ادراک نے متعدد تصانیف اس موضوع پر پیش کیں۔ اس طرح علم کلام، اس کے مختلف مذاہب اور متکلمین کے حالات کا آپ ماہرانہ علم رکھتے تھے اور اس کے اہداف و مقاصد اور وسائل و غایات پر کمال حاصل تھا۔ اس کے علاوہ ان علوم وفنون میں بھی آپ درک رکھتے تھے جن سے فلسفہ وحکمت پر کام کرنے والا شخص بے نیاز نہیں رہ سکتا، چنانچہ آپ نے طب کی تعلیم حاصل کی، اس میں مہارت بہم پہنچائی اور اپنی کتاب الکلیات تصنیف کی۔

ابن ابی اصیبعہ اپنی کتاب طبقات الاطباء میں اور ذہبی، انصاری اور ابن الآبار جیسے مؤرخین کہتے ہیں کہ اپنی شادی کی رات اور والد کی وفات کی رات کو چھوڑ کر انہوں نے کوئی دن یا رات بغیر درس یا تصنیف کے نہیں گذاری۔ بسا اوقات علمی مصروفیت انہیں گھر والوں کی طرف سے لاپروا کر دیتی اور بڑھاپے کے لیے مال جمع کرنے کی فکر سے بے نیاز ہو جاتے۔ بڑی فراخی سے عطیات سے نوازتے اور جب غیر پسندیدہ عناصر اور دشمنوں پر مال خرچ کرنے پر انہیں ملامت کی جاتی تو جواب میں کہتے ”دشمنوں پر نوازش کرنا فضیلت ہے، دوستوں کو عطا کرنے میں کیا خوبی ہے؟“ آپ نے ایک بار ایسے شخص کو مال دے دیا جس نے آپ کی توہین کی تھی جس پر آپ کو اس سے باز رکھنے کی کوشش کی گئی، کیوں کہ ایسے اشخاص کی خفگی اور ناراضگی سے بچنا محال تھا۔

ابن الآبار ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”وہ اپنی علوِ مرتبت کے باوجود تواضع کا پیکر

اور شفیق و مہربان تھے"، لیکن یہ نرمی و انکساری انہیں اس بات کی اجازت نہ دیتی تھی کہ کسی طرح اپنے تمام معاصرین کی طرح وہ بھی لہو و لعب کی مجلسوں میں بیٹھ جائیں جبکہ اس حرکت میں بعض علماء کو کوئی قباحت نہ محسوس ہوتی تھی۔ ابن رشد اس طرح کی محفلوں سے اپنا دامن بچائے رکھتے۔ وہ ان چیزوں کو اپنے علم و فضل اور منصب قضا کے منافی سمجھتے تھے اور اندلس کے ایک معزز خاندان کے فرد کی حیثیت سے ان سے اجتناب کرنا ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی پاک دامنی کا حال یہ تھا کہ ایام شباب میں جو غزلیں اور عشقیہ نظمیں کہی تھیں انہیں خاکستر کر دیا تاہم اچھے اشعار آپ کو حفظ تھے اور حکمت و موعظت کے مواقع پر اور نظائر و شواہد پیش کرتے وقت ان سے استدلال کرتے تھے جیسا کہ ابو القاسم بن الطیلسان کا بیان ہے کہ انہیں ابو تمام حبیب بن اوس اور متنبی کے اشعار یاد تھے اور اپنی مجلس میں ان کی مثالیں بکثرت دیتے تھے اور موزوں مواقع پر انہیں چسپاں کر دیتے تھے۔

ابن رشد نے فلسفہ میں جو عظیم الشان کتابیں تصنیف کیں ان کی وجہ سے آپ کو دوام کی زندگی نصیب ہوگئی اور بعد کے ادوار میں ان کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ ان تصانیف میں سے بیشتر جو ہم تک پہنچ سکی ہیں، ارسطو کی کتابوں اور تصانیف کی تفسیر و تشریح اور تحلیل و تجزیہ پر مشتمل ہیں یا اپنے فکری و فلسفیانہ مسلک کی توضیح و تفہیم کے لیے طبع زاد کتابیں ہیں جو ان کے مخصوص نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتی ہیں یا دوسرے علماء و مفکرین پر تنقید کرتی نظر آتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کے مسودات، کتابوں، تالیفات، تشریحات اور ترتیب و تحقیق کے قیمتی کاموں کا اندازہ تقریباً دس ہزار اوراق کا ہے۔ اسلاف کے علوم کی طرف متوجہ ہوئے تو اپنے معاصرین سے آگے بڑھ کر ان میں امامت کا درجہ حاصل کیا۔

فلسفہ کی طرح طب میں بھی مہارت حاصل کی اور مشہور کتاب 'الکلیات' لکھی جو اپنے زمانے کے حساب سے طب کی انسائیکلو پیڈیا ہے۔ اسی طرح لوگوں نے لکھا ہے کہ وہ فقہ میں یکتائے روزگار تھے۔ آپ کی کتاب بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد فقہ کے مآخذ میں شمار کی جاتی ہے۔ ابن الآبار کہتے ہیں "آپ پر روایت سے زیادہ درایت کا اثر تھا، فقہ، اصول اور علم کلام وغیرہ کی تعلیم حاصل کی۔ اندلس میں آپ کی طرح کا علم و فضل کسی کے حصہ میں نہ

آیا۔ آپ وقار اور عزت کے حصول کے باوجود منکسر المزاج اور متواضع تھے۔"

علماء سے روابط

جہاں تک آپ کے علمی تعلقات کا مسئلہ ہے تو آپ نے ان معاصرین سے راہ و رسم رکھی جو علم و فضل کے پہاڑ تھے اور جن کی شہرت و مقبولیت ان کی زندگی میں اور موت کے بعد بھی عروج کو پہنچ چکی تھی، خاص طور سے دو معاصر علماء کا نام سرفہرست ہے۔ ایک ابن زہر ہیں جن کے طبی مطالعہ سے ابن رشد متاثر ہوئے۔ انہوں نے اپنی طب کی کتاب الکلیات میں فروعی تفصیلات سے قطع نظر تمام انواع کی بیماریوں کا عمومی مطالعہ پیش کیا لیکن اعضائے جسم کو لاحق ہونے والے امراض کا جزئیاتی مطالعہ کرنا رہ گیا تھا۔ فروعی مسائل پر کوئی کتاب نہ لکھ سکتے تھے۔ فنی اور عملی مسائل جو ان کی نگاہ میں زیادہ اہم تھے ان سے جو وقت بچتا بس اس کو فروعی مطالعات میں استعمال کر پاتے اسی لیے وہ ان فروعی مسائل کے سلسلہ میں اپنے دوست ابن زہر کی تالیف کی طرف عوام کی توجہ مبذول کراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "کسی ایک جز کی بات نہیں بلکہ یہ پوری کتاب (الکلیات) جس شخص کو پسند آ جائے اور اس کے بعد مزید اساسیات کا علم حاصل کرنا چاہے تو بہترین بنیادی کتاب ابو مروان ابن زہر کی التیسیر ہے۔ میں نے خود یہ کتاب ان سے مانگی تھی اور اس کا نسخہ تیار کیا تھا اور وہ کتاب الاقاویل الجزئیۃ ہے جس میں اقوال کلیہ کی شدید مطابقت میں نے کی تھی لیکن ابن زہر نے اس سے آگے بڑھ کر علاج کے ساتھ علامتوں کی نشاندہی بھی کی ہے اور اصحاب الاصول کی طرح مرض کے اسباب بھی بتا دیے ہیں۔"

ابن طفیل سے ابن رشد کے تعلقات اس سے زیادہ گہرے تھے کیوں کہ ابن طفیل طب سے آگے بڑھ کر اس فلسفہ سے بھی دلچسپی رکھتے تھے جو ابن رشد کی اصل جولان گاہ تھی، یعنی مذہب اور عقل یا حکمت و شریعت کے درمیان وحدت کی تلاش [1]۔ مزید ابن طفیل نے ہی آپ کو امیر الموحدین امیر المومنین ابو یعقوب بن عبد المومن کی خدمت میں پیش کیا تھا اور امیر کے سامنے آپ کی تعریف کی تھی۔ وہ دروازے آپ کے سامنے کھولے تھے جس سے اندلس کے علمی حلقوں میں آپ کی فکر کی نشر و اشاعت ہوئی اور آپ کی مقبولیت بڑھ گئی۔

خاص طور سے اس وقت آپ کی شہرت کو چار چاند لگ گئے جب امیر المومنین نے تالیفات ارسطو کی تشریح و تحلیل کا کام آپ کے سپرد کیا۔

عبدالواحد المراکشی نے ابو یعقوب یوسف کے دربار میں ابن رشد کی پیشی کا تذکرہ کیا ہے اور اس نادر روزگار فلسفی کے ایک شاگرد فقیہ ابو بکر بن یحییٰ القرطبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جب وہ امیر المومنین کی خدمت میں پہنچے تو ابن رشد اور ابن طفیل کو وہاں موجود پایا، مؤخر الذکر نے پہلے کی تعریف کرنی شروع کی اور ان کے خاندانی وقار اور علمی میراث کا تذکرہ شروع کیا۔ اس وقت خلیفہ نے آسمان کے سلسلہ میں فلاسفہ کی رائے معلوم کرنا چاہی کہ وہ قدیم ہے یا حادث؟ ابن رشد کا دامن حیا اور خوف نے پکڑ لیا وہ معذرت کرنے لگے اور علم فلسفہ سے دلچسپی کا انکار کرنے لگے۔ جب خلیفہ کو ان کے خوف کا احساس ہوا تو اس نے ابن طفیل سے اس مسئلہ پر گفتگو شروع کی اور ارسطو اور افلاطون نے جو کچھ لکھا تھا اس کے خلاف علمائے اسلام کے دلائل کی تائید کرنے لگا۔ اس وقت ابن رشد کو اطمینان خاطر نصیب ہوا اور انہوں نے تفصیل سے علمائے اسلام کی رائے کی وضاحت کی۔ یہاں تک کہ خلیفہ خوش ہو گیا اور اس نے انہیں خلعتوں سے نوازا۔

ابن رشد نے ارسطو کی کتابوں کی تشریحات کا سلسلہ اس وقت شروع کیا جب خلیفہ نے اس کی خواہش ظاہر کی اور ان کے دوست ابن طفیل نے خلیفہ کی یہ خواہش ان تک پہنچائی۔ خلیفہ نے ارسطو کی کتابوں کے مبہم ہونے کا شکوہ کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ یہ ابہام یا تو خود ارسطو کی تحریروں میں اضطراب ہونے کی وجہ سے ہے یا مترجمین کی تحریریں اس کا باعث ہیں جس کی وجہ سے انہیں سمجھنے میں خاصا تکلف کرنا پڑتا ہے۔ اسی لیے اس نے خواہش کی کہ ابن رشد ان تحریروں کو اچھی طرح سے سمجھنے کے بعد ان کی تلخیص و تشریح کر دیں تاکہ فلسفہ سے دلچسپی رکھنے والوں کو مقصد کے حصول میں آسانی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ پر اچھا خاصا وقت صرف کیا اور دوسری بڑی ذمہ داریوں کے ساتھ بتدریج ان کی تشریح و تحلیل کا کام بھی جاری رکھا۔ خلیفہ نے ۵۶۵ھ میں انہیں اشبیلیہ کا قاضی بنا دیا تھا لیکن اس سے ان کے علمی کام میں کوئی

فرق نہ واقع ہوا۔اسی شہر میں رہ کرانہوں نے کتاب الحیوان کے کئی اجزا کی تشریح کی اور کتاب الطبیعہ کی معتدل تشریح کا کام بھی یہی ختم کیا۔ پھر ۵۶۶ھ میں جب قرطبہ میں ایک شدید زلزلہ آیا تو وہ قرطبہ آ گئے اور ارسطو کی تالیفات کی تشریح کا کام جاری رکھا لیکن قرطبہ کی اقامت دوام نہ پاسکی کیوں کہ خلیفہ کا اعتماد حاصل کرنے کے بعد بڑی بھاری ذمہ داریاں آپ نے ادا کیں اور اس سلسلہ میں بلاد مغرب اور اندلس کے متعدد سفر آپ کو کرنا پڑے۔اسی طرح برابر سفر میں رہے یہاں تک کہ ۵۷۸ھ میں ابو یعقوب نے آپ کو مراکش بلا لیا اور ابن طفیل کی جگہ آپ کو اپنا درجہ اول کا طبیب مقرر کیا۔ پھر قاضی ابو محمد بن مغیث کی جگہ قرطبہ کے منصب قضا پر آپ کو فائز کیا۔

جب ابو یعقوب کا انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا ابو یوسف منصور باللہ کے لقب سے سرفراز ہو کر تخت خلافت پر بیٹھا تو ابن ابی اُصیبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کا مقام و مرتبہ اور بڑھ گیا۔امیر بادشاہ ارگوان الفانسو سے ۵۹۱ھ میں برسر جنگ تھا چنانچہ امیر نے ابن رشد کی خاطر تواضع کی۔انہیں اعزاز و اکرام سے نوازا اور اس سے سلطنت موحدین کی قدر ومنزلت میں اضافہ ہوا۔خلیفہ کے داماد ابو محمد عبدالواحد ابن الشیخ ابو حفص الھنتانی کی جگہ انہیں بٹھایا۔

ابن رشد کہتے ہیں ''امیر المومنین سے میں جتنی توقع کرسکتا تھا اس سے زیادہ انہوں نے مجھے قریب کر لیا۔'' اسی لیے ابن الآبار أزهار الرياض في أخبار عياض میں کہتے ہیں ''بادشاہوں کے درمیان آپ کو بڑا اونچا مقام ملا تھا لیکن آپ نے اس سے مال جمع کرنے کی کوشش کی نہ اپنی حیثیت کو بلند کیا۔انہوں نے اس مقام کو اپنے شہر کے لوگوں کے لیے خاص طور سے اور پورے اندلس کے لوگوں کے لیے عام طور سے مفادات و مصالح کے تحفظ کا ذریعہ بنایا۔''

دورآزمائش

گردشِ زمانہ نے ابن رشد کو چین سے سانس نہ لینے دیا۔حالات نے پلٹا کھایا اور جلد ہی خلیفہ آپ سے ناراض ہو گیا۔انعام واکرام کے بعد اب انتقام کا دور شروع ہوا۔گرفتاری کا حکم صادر کیا۔آپ کو ذلیل کیا۔قرطبہ کے قریبی گاؤں لوسینا جو یہودیوں کی مخصوص آبادی

تھی، سے نہ ہٹنے کا حکم نافذ کر دیا۔ اسی طرح آپ کی کتابیں نذر آتش کرا دیں۔ عوام کے لیے ایک منشور شائع کیا جس میں فلسفہ کی کتابیں پڑھنے اور فلسفہ کے مسائل پر غور کرنے پر پابندی لگا دی اور ابن رشد کی آزمائش کا واقعہ مشہور ہو گیا۔

آزمائش کے اسباب کا تجزیہ کرنے میں مفکرین اور علماء کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ابوالولید ابن رشد نے امیر المومنین منصور کے بھائی ابو یحیٰؒ حاکم قرطبہ سے محبت و دوستی کے تعلقات استوار کرنے میں احتیاط اور ہوش مندی سے کام نہیں لیا جس کی وجہ سے امیر المومنین کی اولیت پر حرف آیا۔ چنانچہ اس نے ابن رشد کو انتقام کا نشانہ بنایا۔

انصاری اور ابن ابی اصیبعہ ایک اور سبب بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ ''ابن رشد کے سلسلہ میں منصور کے دل میں یہ بات موجود تھی کہ جب وہ منصور کی مجلس میں حاضر ہوتے تھے، اس سے بات کرتے تھے یا علمی مسئلے پر اس سے مباحثہ کرتے تھے تو منصور کو تکلفات کا پردہ ہٹانے کے لیے یا اُخی کہہ کر مخاطب کرتے تھے۔ اس سے بادشاہ کے دل میں غصہ آیا اور اس نے انہیں ابتلاء میں ڈال دیا کیوں کہ خلفاء و سلاطین تو القاب رفعت کے عادی ہوتے ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ ابن رشد کو ہم مشربی اور یارانہ صحبت سے نہیں نوازا گیا تھا اور ان مجلسوں سے انہیں دور رکھا گیا تھا جن میں قوم کے اشراف حاضر ہوتے تھے، چکنی چپڑی باتیں کرتے تھے، خلفاء اور بادشاہوں کی تعریف میں ادبیت اور صنعت فن کا مظاہرہ کرتے تھے اور توصیف کے مختلف و متنوع اسلوب ایجاد کرتے تھے۔''

مؤرخین نے ایک اور سبب بیان کیا ہے وہ یہ کہ ابن رشد نے جب ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح کی اور حیوانات کی تعداد اور خصوصیات بتاتے ہوئے جب وہ زرافہ پر پہنچے تو تبصرہ کیا کہ انہوں نے یہ جانور بادشاہ بربر کے پاس دیکھا ہے۔ بربر کے بادشاہ سے مراد منصور کی ذات تھی۔ جب امیر نے یہ بات سنی تو اس نے دل میں اسے رکھ لیا اور ابوالولید کے خلاف فضا بنا دی کیوں کہ اس کا خیال تھا کہ بادشاہ بربر کہہ کر ابن رشد نے اس کا مذاق اڑایا اور اس کی توہین کی ہے۔

فقہاء اور فلاسفہ کی چپقلش

آزمائش کی دعوت دینے والا ظاہری سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے معاصرین میں ایک گروہ نے امیر کے پاس ان کی شکایت کی تو امیر کے دربار میں ان کی چغلی مقبول ہوگئی۔ خاص طور سے جبکہ انہوں نے ابن رشد کی بعض تلخیصات امیر کے سامنے پیش کیں جن میں انہوں نے اپنی تحریر میں فلاسفہ کے اس قول کو منضبط کیا تھا کہ زہرہ بھی ایک الٰہ ہے۔ قدماء کی یہ عبارت مخالفین نے سیاق وسباق سے کاٹ کر پیش کی تاکہ وہ ثابت کرسکیں کہ ابن رشد جنہیں امیر کی عنایت ونوازش حاصل ہے، بھی وہی بات کہتے ہیں جو تعدّدِ الٰہ کے حامیوں کا قول ہے، چنانچہ منصور نے انہیں لعنت وملامت کا مستحق سمجھا، ان کی اور ان کے ساتھ علم و فلسفہ میں دلچسپی رکھنے والے ایک گروہ کی جلاوطنی کا حکم صادر کیا اور اپنے ایک حکم نامہ میں مغرب اور اندلس کے تمام شہروں میں فلسفہ کی تعلیم کی ممانعت کردی۔

بلاشبہ یہ الزام محض خیال ووہم کا زائیدہ اور نفرت وحسد کا پرداختہ تھا کیوں کہ ابن رشد جیسا شخص جس نے شریعت اسلامی کا بھرپور دفاع کیا، اس طرح کا عقیدہ کیسے رکھ سکتا تھا۔ آزمائش کا یہ سلسلہ ابن رشد تک موقوف نہ تھا بلکہ ان بڑے علماء پر بھی یہی تہمت لگائی گئی جن پر فلسفہ سے دلچسپی کا الزام تھا اور جو قدماء کے علوم پر نظر رکھتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ کی یہ آزمائش رجعت پسند فقہاء کی ایک سیاسی فتح تھی جنہیں یہ غم کھائے جارہا تھا کہ سابق امراء موحدین کے ہاں پہلے تو ان کی عزت ومنزلت تھی لیکن اب ان کی جگہ علم وفلسفہ کے شاہسواروں نے لے لی ہے جبکہ ابن رشد قدماء کی کتابوں کے اولین شارح بھی نہیں تھے۔ اس سے پہلے ابن باجہ بعض چیزوں کی شرح کرچکے تھے۔ اسی طرح منصور کے والد فلسفہ سے دلچسپی رکھتے تھے اور انہوں نے ہی ابن رشد کو فلسفہ سے دلچسپی لینے اور قدماء کی تشریح وتحلیل کرنے اور عوام کے لیے انہیں آسان بنانے پر آمادہ کیا تھا۔

اسی لیے رینان کا خیال ہے کہ فقہاء اور مذہبی طبقہ نے امیر کے دربار میں رسائی حاصل کرنے کے لیے فلاسفہ کو اپنے انتقام کا نشانہ بنایا اور ان کی منزلت ورفعت کو خاک میں ملایا۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے فلاسفہ کے نفوذ واثرات ختم کیے۔ ان کو عہدہ ومنصب

سے ہٹوایا تاکہ وہ عوامی تنقید کا نشانہ بن سکیں۔ ان کے مقصد کی تکمیل اس طرح ہوگئی کہ انہوں نے خلیفہ منصور کا ذہنی میلان اہل ظاہر کی طرف پایا اور اس کی اس خواہش کو اپنے مقصد کا وسیلہ بنایا کہ مالکی مسلک کو چھوڑ دیا جائے اور قرآن وحدیث کے مطالعہ پر اکتفا کیا جائے۔

اس رائے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ منصور نے بعد میں انہیں معاف کر دیا اور سابق عہدہ پر بحال کر دیا حالاں کہ وہ اندلس سے واپس مراکش آ گئے تھے۔ فلاسفہ اور امیر کے درمیان شافعی علماء نے واسطہ بن کر افہام وتفہیم کی قابل قدر جد وجہد کی جس کے بعد حقیقت حال واضح ہوگئی اور غلط فہمیوں کا کہرا چھٹ گیا، گرچہ کفر اور الحاد کا الزام اتنی جلدی معاف نہ کیا جاسکا۔

وفات

اس کے بعد اشبیلیہ کے امراء کی ایک جماعت نے ابن رشد کے حق میں گواہی دی کہ ان کی جانب غلط باتیں منسوب کی گئی ہیں۔ تب منصور ان سے راضی ہوا اور تمام فلاسفہ سے اس کا غصہ فرو ہوا۔ یہ واقعہ ۵۹۵ھ کا ہے جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ کا بیان ہے۔ پھر خلیفہ نے انہیں مراکش بلا لیا، ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آیا اور انہیں اپنی مجلس سے قریب کر لیا۔ فلسفہ کی تحریم سے باز آیا بلکہ اس کی تعلیم وتعلم اور اہتمام کی طرف متوجہ ہوا۔ اس کے کچھ ہی عرصے کے بعد ابو الولید ابن رشد ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء میں یعنی منصور کی وفات سے ایک ماہ پہلے انتقال کر گئے چنانچہ جسد خاکی قرطبہ لایا گیا جہاں ان کے آباء واجداد کے پہلو میں انہیں دفن کر دیا گیا۔

تصنیفات

ابن رشد کی تمام تصنیفات کا علم ابن أبی اصیبعہ سے ہوتا ہے جس نے ابن رشد کی تقریباً تمام تصانیف اور فلسفۂ یونان کی تمام تشریحات وتلخیصات کا تذکرہ کیا ہے لیکن اتمام فائدہ کے لیے ایک معاصر محقق محمد عمارہ کے حوالہ سے ان کتابوں کا تذکرہ کرنا بہتر ہوگا جس نے ان کی تالیفات کا احاطہ کرنے کے ساتھ ناشر اور سن طباعت اور جدید وقدیم ایڈیشنوں کو بھی صراحت سے بیان کیا ہے۔[۲] محمد عمارہ کے مطابق ابن رشد کی تالیفات

درج ذیل ہیں:

۱- فلسفہ والٰہیات کے موضوع پر

(۱) تفسیر ما بعد الطبیعة، فادر موریس بویج نے بیروت سے ۱۹۵۲ء میں طبع کیا۔

(۲) تعلیق علی برھان الحکیم

(۳) تعلیق المقالة السابقة والثامنة من السماء الطبیعی

(۴) تعلیق علی اوّل برھان ابی نصر

(۵) تلخیص الآثار العلویه، اس کا ایک نسخہ دارالکتب المصریۃ میں ہے اور دوسرا مطبوعہ نسخہ ہے جو حیدرآباد ہند سے ۱۹۴۷ء میں طبع ہوا۔

(۶) تلخیص الحس والمحسوس، تحقیق، ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی، قاہرہ سے ۱۹۵۴ء میں طبع ایک مجموعہ میں شامل ہے۔

(۷) تلخیص الخطابة، مصر ۱۹۱۱ء میں طبع ہوئی پھر ۱۹۶۰ء میں ڈاکٹر بدوی نے اور ۱۹۶۷ء میں ڈاکٹر محمد سلیم نے طبع کرائی۔

(۸) تلخیص السماع الطبیعی، ایک مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں ہے اور حیدرآباد ہند سے ۱۹۷۴ء میں طبع بھی ہو چکا ہے۔

(۹) تلخیص شرح أبی نصر

(۱۰) تلخیص کتاب السماء والعالم، ایک مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں اور حیدرآباد ہند سے ۱۹۴۷ء میں بھی طبع ہوا۔

(۱۱) تلخیص کتاب العبارہ، مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں مجموعہ میں شامل موجود ہے۔

(۱۲) تلخیص کتاب القیاس، مخطوطہ دارالکتب المصریۃ، میں مجموعہ میں شامل ہے۔

(۱۳) تلخیص کتاب المقولات، مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں موجود ہے اور فادر بویج نے بیروت سے ۱۹۳۲ء میں طبع کیا ہے۔

(۱۴) تلخیص کتاب الاخلاق

(۱۵) تلخیص کتاب أرسطو فی المنطق

(۱٦) تلخیص کتاب البرھان، مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں موجود ہے۔

(۱۷) تلخیص کتاب نقولاس

(۱۸) تلخیص کتاب النفس، ایک مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں موجود ہے۔ مجموعہ "رسائل ابن رشد میں شامل ۱۹۴۷ء میں حیدرآباد سے طبع ہوا پھر ۱۹۵۰ء میں ڈاکٹر احمد فؤاد الاھوانی کی تحقیق کے ساتھ مجموعہ میں شامل ہو کر قاہرہ سے بھی طبع ہوا۔

(۱۹) تلخیص کتاب الکون والفساد، ایک مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں موجود ہے اور ۱۹۴۷ء میں ہندوستان سے طبع ہوا ہے۔

(۲۰) تلخیص مابعد الطبیعۃ، ایک مخطوطہ دارالکتب المصریۃ میں موجود ہے۔ ہندوستان سے ۱۹۴۷ء میں طبع ہوا اور ۱۹۱۹ء میں میڈرڈ سے اور ۱۹۵۸ء میں ڈاکٹر عثمان امین کی تحقیق کے ساتھ قاہرہ سے طبع ہوا۔

(۲۱) تلخیص مدخل فورفریوس

(۲۲) تہافۃ التہافۃ، قاہرہ سے ۱۸۸۴ء، ۱۹۰۱ء، ۱۹۰۳ء میں متعدد ایڈیشن نکلے اور بیروت سے فادر بویج نے ۱۹۳۰ء میں تحقیق کے ساتھ شائع کی۔ آخر میں قاہرہ سے دارالمعارف نے بھی شائع کی۔

(۲۳) جوامع الخطابۃ والشعر

(۲۴) جوامع الحس والمحسوس والذکر والتذکر والنوم والیقظۃ والأحلام وتعبیر الرؤیا۔

(۲۵) جوامع السماع الطبیعی

(۲٦) جوامع فی الفقہ

(۲۷) جوامع کتب ارسطاطالیس فی الطبیعیات والالٰھیات

(۲۸) جوامع مابعد الطبیعۃ، عربی متن اور اسپینی ترجمہ کے ساتھ کرول کریوس نے میڈرڈ سے ۱۹۱۰ء میں شائع کی۔

(۲۹) رسالۃ الاتصال، ڈاکٹر احمد فؤاد الأھوانی نے قاہرہ سے ۱۹۵۰ء میں مجموعہ کے

ساتھ شائع کیا۔

(۳۰) رسالة التوحيد والفلسفة، جرمن مستشرق مولر نے میونخ سے ۱۸۷۵ء میں شائع کیا۔

(۳۱) شرح جمهورية افلاطون، عربی متن اور انگریزی ترجمہ کے ساتھ روزنتھال نے کیمبرج سے ۱۹۵۶ء میں شائع کیا۔

(۳۲) شرح رسالة اتصال العقل بالانسان، ڈاکٹر احمد فؤاد الأھوانی نے قاہرہ سے ۱۹۵۰ء میں شائع کیا۔

(۳۳) شرح السماء والعالم

(۳۴) شرح السماء الطبيعي

(۳۵) شرح عقيدة الامام المهدی (ابن تومرت)

(۳۶) شرح كتاب البرهان

(۳۷) شرح كتاب القياس

(۳۸) شرح كتاب النفس

(۳۹) شرح مابعد الطبيعة

(۴۰) شرح مقابلة الاسكندر فی العقل

(۴۱) ضميمه فی العلم القديم، مولر نے میونخ سے ۱۸۵۹ء میں طبع کرایا اور مصر سے بھی طبع ہوئی، فاضل محقق نے کتاب الفصل کے ساتھ اس کی تحقیق کر کے دارالمعارف سے ۱۹۷۲ء میں طبع کرائی۔

(۴۲) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، محقق ڈاکٹر محمد عمارہ نے دارالمعارف سے شائع کرائی۔

(۴۳) فی الجرم السماوی

(۴۴) كتاب التحصيل

(۴۵) كتاب جوامع سياسة افلاطون وهو موجود فی ترجمته العبرية

(۴۶)کتاب الحیوان

(۴۷)کتاب الضروری فی المنطق

(۴۸)کتاب فی الفحص هل یمکن العقل الذی فینا وهو المسمّٰی بالهیولا فی أن یعقل الصور المفارقة، ڈاکٹر احمد فؤاد الأ ھوانی نے ۱۹۵۰ء میں قاہرہ سے شائع کرائی۔

(۴۹)کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالٰهی فی کتاب الشفاء لابن سینا

(۵۰)کتاب فی ما خالف أبو نصر لأرسطو فی کتاب البرهان

(۵۱)کتاب المقدمات

(۵۲)کتاب النفس، الاھوانی نے قاہرہ سے ۱۹۵۰ء میں طبع کیا۔

(۵۳) کلام علی قول أبی نصر فی المدخل والجنس والفصل یشترکان

(۵۴)کلام علی مسائل من السماء والعالم

(۵۵)کلام لهٗ علی الحیوان

(۵۶)کلام لهٗ علی المحرك الاوّل

(۵۷)کلام لهٗ علی حرکة الجرم السماوی

(۵۸)کلام لهٗ آخر علیه ایضاً (ای علی الجرم السماوی)

(۵۹) کلام لهٗ علی رؤیة الجرم الثابت بأدوار

(۶۰)کیفیة وجودالعالم فی القدم والحدوث

(۶۱) ما یحتاج الیه من کتاب أقلیدس، الأسکوریال مخطوطہ میں یہی عنوان ہے۔

(۶۲) مختصر کتاب المستصفیٰ للغزالی

(۶۳) مختصرالمجسطی

(۶۴)مسألة فی علم النفس سئل عنهافأجاب عنها۔

(۶۵) مسألة فی ا لزمان

(۶۶)مسئلة فی الحکمة

(۶۷)مسائل فی المنطق

(۶۸)المسائل الطبولیة

(۶۹)المسائل علی کتاب النفس

(۷۰)المسائل المهمّة علی کتاب البرهان

(۷۱)مقالة فی العقل

(۷۲)مقالة فی البذور والزروع

(۷۳) مقالة فی علم النفس

(۷۴)مقالة اخریٰ فی علم النفس ایضاً

(۷۵)مقالة فی القیاس، اس کا نام المقالة الاولیٰ من القیاس الحکیم بھی ہے۔

(۷۶)مقالة فی المزاج المعتدل

(۷۷)مقالة فی اتصال العقل المفارق بالانسان

(۷۸)مقالة ثانیة فی اتصال العقل المفارق بالانسان

(۷۹)مقالة فی التعریف بجهة نظر أبی نصر فی کتبه الموضوعة فی صناعة المنطق

(۸۰)مقالة فی جوهر المالك

(۸۱)مقالة فی نسخ شبهة من اعتراض علی الحکیم و برهانه فی وجود المادة الاولیٰ

(۸۲)مقالة فی الردّ علی ابن سینا فی تقسیمه الموجودات الی ممکن علی الاطلاق وممکن بذاته

(۸۳)مقالة فی حرکة الفلك

(۸۴)مقالة فی القیاس الشرطی

(۸۵)مقالة فی الجرم السماوی

(۸۶)مقالة فی المعقول علی الکل

(۸۷)مقالة فی المقدمة المطلقة

(۸۸)مقالة فی أن ما یعتقده المشائون من أهل ملتنا فی کیفیة وجود العالم متقارب فی المعنی

(۸۹)مقالة فی وجود المادة الاولیٰ

(۹۰)مقالة فی الوجود السرمدی والوجود الزمانی

(۹۱)مقالة فی کیفیة دخوله فی الامر ...... جل من علوم الامام

(۹۲)منهاج الادلة فی عقائد الملة مولر نے میونخ سے ۱۸۵۹ء میں شائع کیا اور ۱۸۷۵ء میں اسپین سے شائع ہوا اور ۱۹۵۵ء میں مصر سے ڈاکٹر محمود قاسم کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوا۔

۲۔ فقہ و قانون کے موضوع پر

(۹۳)کتاب بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ۱۹۱۵ء میں استنبول سے شائع ہوئی اور قاہرہ سے اس کے متعدد ایڈیشن نکلے اس کا ایک اڈیشن دو حصوں میں ۱۹۶۶ء میں طبع ہوا۔

۳۔ طب کے موضوع پر

(۹۴)تلخیص الاعضاء الآلمه

(۹۵)تلخیص اول کتاب الأدویة المفردة لجالینوس

(۹۶)تلخیص الأستطقسات لجالینوس

(۹۷)تلخیص العلل والأعراض لجالینوس

(۹۸)تلخیص القوی الطبیعیه لجالینوس

(۹۹)تلخیص کتاب الحمیات لجالینوس

(۱۰۰)تلخیص کتاب المزاج لجالینوس

(۱۰۱)تلخیص النصف الثانی من کتاب حیاة البر لجالینوس

(۱۰۲)شرح ارجوزة ابن سینا فی الطب، اس کا نسخہ دار الکتب المصریہ مکتبہ

الاسکوریال اور مکتبہ لیڈن میں موجود ہے۔

(۱۰۳)شرح کتاب الاسطقسات لجالینوس

(۱۰۴)......فی الطب، الأسکوریال ''خرم'' کے مخطوطہ میں عنوان کے بعض حصے غائب ہو چکے ہیں۔

(۱۰۵)کتاب التعرف لجالینوس

(۱۰۶)کتاب الحمیات

(۱۰۷) کتاب العلل والاعراض لجالینوس

(۱۰۸)کتاب القوی الطبیعیة لجالینوس

(۱۰۹)کتاب الکلیات 'لاطینی میں بندقیہ سے ۱۴۸۲ء میں شائع ہوئی اور ۱۹۴۰ء میں عربی نسخہ الفرید البستانی سے شمسی تصویر کے ساتھ تطوان سے چھپی۔

(۱۱۰)کلام علی مسائل من العلل والأعراض

(۱۱۱)مراجعات و مباحث بین ابو بکر بن طفیل وابن رشد فی رسمه للدواء

(۱۱۲)مسئلة فی نوائب الحمیٰ

(۱۱۳)مقالة فی المزاج

(۱۱۴)مقالة فی حمیات العفن

(۱۱۵)مقالة فی التریاق

۴- زبان وادب کے موضوع پر

(۱۱۶)تلخیص کتاب الشعر ،لاطینی میں بندقیہ سے ۱۴۸۱ء میں طبع ہوئی پھر عربی و عبرانی میں شہر فلورنسہ سے ۱۸۷۳ء میں فوسطو لاسینیو کے واسطہ سے چھپی پھر ڈاکٹر عبدالرحمٰن بدوی نے ۱۹۵۳ء میں مجموعہ میں شامل کر کے قاہرہ سے شائع کی۔

(۱۱۷) الضروری فی النحو

(۱۱۸)کلام علی الکلمة والاسم المشتق

حواشی و تعلیقات

۱۔ ابن طفیل نے اس موضوع پر اپنے اس قصہ "حی بن یقظان" میں بحث کی ہے جس سے ملتے جلتے قصے ابن سینا اور سہروردی وغیرہ نے بھی لکھے ہیں۔ اس میں پورا کردار فلسفیانہ ہے۔ فلسفہ ہی موضوع بحث ہے اور حکمت و شریعت یا عقل و نقل میں مطابقت کے گرد پورا قصہ گھومتا ہے۔
قصہ کا پورا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کبھی کبھی معرفت الٰہی حاصل کر لیتا ہے اگر وہ الگ تھلگ کسی غیر آباد جزیرے میں چلا جائے اور اسے کسی انسان کی صحبت میسر نہ آسکے۔ ابن طفیل اپنے نظریہ کی تکمیل اپنے متصوفانہ خیالات کے ذریعہ کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ کشف و مناجات کے ذریعہ مجاہدہ نفس کے وسیلے کو اختیار کر کے ربانی حقائق کا ادراک کیا جاسکتا ہے مذکورہ بالا تینوں قصے ایک مجموعہ میں شامل کر دیے گئے ہیں جسے دارالمعارف مصر نے جشن ابن سینا منعقدہ بغداد مارچ ۱۹۵۱ء کے موقع پر شائع کیا۔

۲۔ محمد عمارہ، المادیة المثالیة فی فلسفة ابن رشد، دارالمعارف ۱۹۷۱ء، ص ۹۹-۱۰۶

ابن رشدؒ کے نظریاتِ حکمت و شریعت

حکمت وشریعت کی فلسفیانہ بحث

یہ ایک علمی ووجدانی بحث ہے۔اس کا مقصد مسلمان مفکرین کے ایک عمیق فلسفیانہ پہلو پر روشنی ڈالنا ہے یعنی عقل ونقل یا حکمت وشریعت کے درمیان موافقت کی فلسفیانہ کوششوں کی تلاش مقصود ہے۔ ہمارے فلاسفہ نے اس مسئلہ پر کافی توجہ دی ہے جن میں سرفہرست کندیؒ، فارابی، ابن سینا، ابن باجہ اور ابن طفیل کے نام نظر آتے ہیں۔اسی سلسلۃ الذہب کی کی ایک کڑی ابن رشدؒ ہیں جن کی کوششیں اس میدان میں بہت نمایاں ہیں۔ہم نے ان کی دواہم تصانیف، مناهج الادلة اور فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال میں ان کی فکر کا استقصاء کرنے کی کوشش کی ہے۔ان کتابوں میں مصنف نے مجادلانہ یا خطیبانہ اسلوب کلام استعمال کرنے کے بجائے خالص عقلی دلائل کا سہارا لیا ہے اور اس فلسفیانہ عقلی رجحان کی بنیاد قرآن کریم کی آیات کو قرار دیا ہے۔

ہم نے ایسا تجزیاتی طریقہ اختیار کیا ہے کہ دونوں کتابوں کی تحریروں کی روشنی میں ابن رشد کے منہاج اور اسلوب کا احاطہ ہو جائے اور اس اصول پر سختی سے عمل کیا ہے کہ مفکر کی تحریریں ہی اس کے افکار ونظریات کی ترجمان ہوتی ہیں خاص طور پر مذکورہ بالا کتابیں ابن رشد کے مخصوص نظریات کی بھرپور ترجمانی کرتی ہیں جبکہ اپنی دوسری تصنیفات میں انہوں نے ارسطو کی کتابوں پر تبصرہ وتعلیق کا کام انجام دیا ہے۔

اسلامی عقلیت کا نمونہ

ابن رشدؒ کی زندگی اسلامی عقلیت کا بہترین نمونہ ہے۔ زندگی میں مشاغل اور علم و فلسفہ کی تحصیل میں ان کی دلچسپیوں نے ایک مسلمان مفکر کے لیے مثال قائم کردی ہے۔ انہوں نے اپنی زندگی علم کے حصول میں لگادی۔حکمت کے مآخذ کا جہاں سراغ لگا، پہنچ گئے۔ بسا اوقات یونانی فلسفہ کے سمندر سے موتیوں کا انتخاب کیا اور کبھی انہیں اسلامی فکر کے فریم

میں فٹ کرنے کی کوشش کی اور اس قول کو اپنے سامنے رکھا کہ "حکمت مومن کی متاع گم شدہ ہے جہاں پائے اسے وصول کرلے" چاہے پاگلوں کی زبانوں سے اس کی دریافت ہو۔ انہوں نے خود حق کی معرفت حاصل کرنے کو ترجیح دی، افراد کو حق کی کسوٹی پر پرکھا، حق کو افراد کے توسط سے جاننے کی غلطی نہ کی۔

ابن رشدؒ فکر اسلامی کے علمبردار نظر آتے ہیں کیوں کہ اپنی فکر و فلسفہ کے ذریعہ وہ اسلامی عقلیت اور اس کی خصوصیات کی تعبیر کرتے ہیں۔ آپ نے اس بات کا اہتمام کیا کہ آپ کا فلسفہ فکر اسلامی کی امتیازی صفات کا مکمل ترجمان ہو جبکہ یہ فکر مستقل کسی تصویر کا روپ دھار رہا ہو۔ آپ نے اس سلیم فطرت کی پوری تعبیر سامنے رکھی ہے جسے انسان بلندی کی آخری چوٹیوں تک لے جاتا ہے اور مقدمات سے جو نتائج لازمی طور پر نکلتے ہیں وہ فطرت کو تقویت بخشتے ہیں۔ علم کا درخت پاکیزہ پھل دیتا ہے اور اس سے ان صالح تخموں کا پتہ چلتا ہے جو اس زرخیز سرزمین پر ڈالے گئے تھے۔

اگر مؤرخین اور فکر اسلامی کے علمبردار یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی فلسفیانہ فکر کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ حکمت و شریعت کے درمیان ہم آہنگی ہو، عقل انسانی کے اظہار اور دین الہامی کے عطیہ میں وحدت ہو اور غور و تدبر اور استنباط و استخراج کے درمیان اور ایمان سے اخذ کردہ عقائد کے اصولوں کے درمیان سازگاری ہو تو ابن رشدؒ کی فکر اور ان کا فلسفہ اس خصوصیت کی بہترین تعبیر اور اس امتیازی وصف کا مکمل ترجمان ہیں۔

اگر یہ درست ہے کہ کندی وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اس فلسفیانہ علمی سفر کا آغاز کیا، حکمت و شریعت یا مذہب و فلسفہ کے درمیان گہری وحدت کی بنیاد رکھی اور فارابی، ابن سینا، ابن باجہ اور ابن طفیل سب نے اس کے پیغام کو قبول کیا اور اسلامی فلسفہ کی بنیاد پر اینٹ رکھتے گئے، بہت سے پہلوؤں کی وضاحت کی علم انسانی کے تکمیلی سفر کی توضیح کی جس کا ابتدائی دور محسوسات و مشاہدات کا تھا، درمیانی دور معقولات کا اور آخری دور روحانیت کا اگر یہ رائیں صحیح ہیں تو ابن رشد کا فکر و فلسفہ اس شاندار عمارت کا تکملہ اور اس سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی ہے جس نے صدیوں کا احاطہ کرلیا ہے اور متعدد کوششوں کو انجام تک پہنچادیا ہے۔

ابن رشد کا فلسفہ

۱- مذہب اور عقل میں ہم آہنگی کا مسئلہ

جب ہم نے ابن رشدؒ کے اس عقلی فلسفہ پر روشنی ڈالنے کا ارادہ کیا جسے ہم نے فکر اسلامی کی امتیازی علامت قرار دیا ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس فکر کی بہترین مثال یہ دی جا سکتی ہے کہ یہ فکر مخصوص ترین مسئلہ یعنی مذہب اسلام اور حکمت وفلسفہ میں ہم آہنگی کی نمائندگی کرتی ہے تو ہمیں محسوس ہوا کہ ابن رشد کے فلسفہ نے اس ہم آہنگی کو اپنی بحث کا محور اور وہ انتہائی مقصد قرار دیا ہے جو ابن رشدؒ کے پیش رووں کو اس میدان میں پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔

اگر کندی، فارابی، ابن سینا، اور ابن طفیل کا فلسفہ اس ہم آہنگی کی عمدہ تعبیر قرار دیا جا سکتا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ ابن رشدؒ کے فلسفہ میں یہ مقصد موجود ہے بلکہ زیادہ بہتر طور پر اس کی ترجمانی کی گئی ہے کیوں کہ پچھلی علمی کوششوں میں کسی ایک پہلو یا بیشتر پہلوؤں سے کوتاہیاں اور کمیاں پائی جاتی تھیں اور اپنے عقلی دلائل میں وہ غیر مکمل تھیں یا انہوں نے وجدانیات اور تخیل وغیرہ قسم کی چیزوں کا سہارا لیا تھا جن سے ابن رشد کا فلسفہ خالی ہے یا انہوں نے خالص عقلی دلائل کے بدل کے طور پر ان چیزوں کو قبول نہیں کیا ہے۔ ابن رشد نے عقلیت پر توجہ اس طرح دی کہ عقل کو ایک ذریعہ تسلیم کیا اور اس طرح کی ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے عقل کو ایک منہج کے طور پر قبول کیا اور اسے بلند ترین معیار تک اٹھایا کہ راہ کی مشکلات میں اس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔

اگر یہ حقیقت ہے کہ ابن طفیل نے رمزیاتی اسلوب میں جس کی بہترین مثال حی بن یقظان کی داستان ہے، عقیدہ وعقل یا مذہب وفلسفہ میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی، بغیر خارجی مدد یا مداخلت کے عالم طبیعی اور عالم عقلی وروحانی کے حقائق منکشف کیے اور ان حقیقتوں تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے جنہیں فلاسفہ اور مذہبی علماء مل کر حاصل کرتے ہیں، نیز شریعت اور فلسفہ میں سازگاری پر دلائل دئے، اگر یہ صحیح ہے تو حقیقت یہ ہے کہ ابن رشدؒ

کی خدمات ان مساعی کے مقابلہ میں جو رمزیاتی تھیں اور جو وجدان اور کشفی قیاس کے غیر عقلی وسائل کے استعمال اور تکلف سے خالی نہ تھیں، زیادہ کامیاب اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں زیادہ نتیجہ خیز ہیں۔

ابن رشد کی تحقیق میں استحکام کی وجہ یہ ہے کہ وہ منظم منہجی عقلی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے ان کی دو کتابیں اہم ہیں ایک مناهج الادلّة فی عقائد الملة ہے جس میں فاضل مصنف نے تفصیلی اور تطبیقی انداز سے مسئلہ کا جائزہ لیا ہے، دوسری تصنیف فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ہے جس میں نظریاتی نکتہ نظر غالب ہے۔

ابن رشد کی مہارت کی دوسری وجہ یہ ہے وہ عالم الغیب اور عالم الشہادہ کے درمیان، عالم الوہیت اور عالم اقتدار کے درمیان بنیادی فرق کرتے وقت قرآن کریم کے جوہر سے استفادہ کرتے ہیں اور یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ مفکرین کے ہاں کج فہمی کی بنیادی وجہ دونوں دنیاؤں کے درمیان تفریق کے بجائے خلط ملط کر دینا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فکر اور عقل تشبیہ کے شرک میں داخل ہو جاتے ہیں جب کہ عالم الشہادہ کا دائرہ عالم الغیب سے ملا دیا جاتا ہے چنانچہ مخلوق کی صفات وخصوصیات اس خالق قدیم کی خصوصیات سے مشابہ قرار پاتی ہیں جس کے بارے میں قرآن کا اعلان ہے کہ "ليس كمثله شئ"۔

اس وجہ سے متکلمین نے ممکن اور واجب کے درمیان تفریق کی ہے اور ابن سینا نے مثال کے طور پر ماہیت اور وجود کے درمیان فرق دکھایا ہے تو عالم غیب اور عالم شہادت کے درمیان اور عالم امر اور عالم خلق کے درمیان تفریق کرنا بھی ضروری ہے۔ اس صورت میں دشوار ترین مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور عقلی یا لفظی غلط فہمی یا کج فہمی تھوڑی سی محنت سے دور ہو جاتی ہے۔ ابن رشد کے دوست ابن طفیل نے اس نکتہ کو اس سے پہلے ہی پا لیا تھا، انہوں نے اپنے قصہ ''حی بن یقظان'' میں اس طرح پیش کیا تھا: ''عالم محسوسات کو جمع کیا جا سکتا ہے اور الگ بھی کیا جا سکتا ہے اور ان دونوں کی حقیقت سمجھی جا سکتی ہے۔ اس دنیا میں اتصال بھی ہے اور انفصال بھی، اتفاق بھی ہے اور اختلاف بھی، موافقت بھی ہے اور مغایرت بھی، لیکن خدائی عالم کے بارے میں آپ کیا کہیں گے جس میں کل اور بعض کی اصطلاحیں استعمال نہیں

ہوسکتیں اور جس کے بارے میں دنیوی الفاظ میں سے کوئی بھی لفظ جب بھی بولا جائے گا حقیقت کے خلاف ترجمانی ہوگی۔ عالم الٰہی کو وہی جان سکتا ہے جس نے اس کا مشاہدہ کیا ہو اور اس کی حقیقت وہی سمجھ سکتا ہے جس نے الٰہی علم کو حاصل کیا ہو۔"

لیکن یہ مسئلہ اس طرح حل ہوسکتا ہے کہ اس متصوفانہ کشف کی طرف رجوع کیا جائے جس میں سالک غیر حسی یا عقلی طریقوں سے عالم الوہیت کا ادراک کرتا ہے لیکن ان طریقوں پر ابن رشد کو اطمینان نہیں ہے کیوں کہ ان کے نزدیک صوفیانہ قیاس سے ہم اس دنیا اور محسوس دنیا کے درمیان اختلاف کی وجہ معلوم نہیں کرسکتے۔ خالص نظری بحث ہی ہمیں ایسے عقلی یقین تک پہنچا سکتی ہے جو خالص دلیل پر قائم ہو اور یہ یقین کی ایسی قسم ہے جو تمام انسانوں کے درمیان مشترک ہوسکتی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح مقدمات قائم کریں جبکہ صوفیانہ قیاس و کشف کے ذریعہ ابن طفیل کی رائے کے مطابق علاوہ معدودے چند افراد کے کوئی یقین تک نہیں پہنچ سکتا۔

ابن رشد جلد ہی اس مرکزی مسئلہ کی طرف توجہ دیتے ہیں یعنی اس مسئلہ کی طرف کہ عالم خلق اور عالم امر کے درمیان بنیادی اختلاف کیا ہے؟ صفات انسانی اور صفات الٰہی کے درمیان مشابہت ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ عالم سے الگ کوئی روح ہے نہ نفس جیسا کہ بہت سے مفکرین کا عقیدہ ہے یا ان کے مقدمات سے لازم آتا ہے۔ ان مفکرین کو مسئلہ خلق میں صحیح راہ کی توفیق نہ مل پائی کیوں کہ ان سے یہ حقیقت پوشیدہ رہی کہ الٰہی تخلیق کے عمل میں اور اس تخلیقی عمل میں کوئی مشابہت نہیں ہے جسے انسان اس عالم محسوسات میں سمجھتا ہے ابن رشد نے خیر و شر، عدل و ظلم کے ان مسائل کو حل کرنے کے لیے جن پر بڑے معرکے سر ہوئے ہیں، بعث کا مسئلہ اور دوسرے فلسفیانہ اور مذہبی مسائل کو حل کرنے کیلیے بنیادی طور پر اسی تفریق کو استعمال کیا ہے۔

گرچہ ابن رشد کو یہ اعتراف ہے کہ صوفیانہ قیاسی طریقہ ایسا ہے جس سے بعض لوگ کشفی طریقہ سے بہت سے غیبی حقائق کا ادراک کرسکتے ہیں لیکن اس طریقہ پر انہیں اطمینان نہیں ہے۔ اگر ابن طفیل کے نزدیک عالم انسانی اور عالم الٰہی کے درمیان فصل کرنے

والی حدود کی توضیح صوفیانہ قیاس ہی کرتا ہے تو ابن رشد اس طریقہ سے مطمئن نظر نہیں آتے جو ہر انسان کی صلاحیت اور بس میں نہیں ہے۔ وہ حقیقت کی معرفت کے لیے عقل اور دلیل کے سوا کسی چیز کا سہارا نہیں لیتے جبکہ ابن طفیل کو خود یہ اعتراف ہے کہ متصوفانہ قیاس کے طریقہ سے جو حقائق منکشف ہوتے ہیں اور صوفی پر جو احوال کھلتے ہیں ان کی تعبیر کرنا ممکن نہیں ہے کیوں کہ وصل کی حالت میں عارف جو کچھ مشاہدہ کرتا ہے اس کی تعبیر مروجہ زبان میں ناممکن ہے، یہی بات غزالی نے بھی المنقذ من الضلال میں کہی ہے۔

ابن طفیل کہتے ہیں "جو شخص ان احوال کی تعبیر کرنا چاہتا ہے وہ ایک ناممکن کام کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس کا حال اس شخص جیسا ہے جو رنگوں کو رنگوں کی حیثیت میں چکھنا چاہتا ہو اور یہ قصد رکھتا ہو کہ مثال کے طور پر سیاہی تلخ یا شیریں بن جائے۔" انہوں نے لکھا ہے کہ عارف جب مشاہدہ کی حالت میں ہوتا ہے تو وہ ایک آواز سنتا ہے جس کا مفہوم وہ سمجھتا ہے اگر وہ اس حالت میں مستغرق رہے تو ایسی چیزوں کا مشاہدہ کر لیتا ہے جنہیں آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں، کان سن نہیں سکتے نہ کسی انسان کے دل میں ان کا خیال آسکتا ہے" کیوں کہ بہت سی وہ باتیں جو انسان کے دل میں آتی ہیں ان کا بیان کرنا مشکل ہوتا ہے پھر اس معاملہ کا اندازہ کیجئے جو انسانی قلب میں داخل نہیں ہوتا نہ اس کا جاننے والا اور اس کے مراحل سے گزرنے والا اس کا پوری طرح ادراک کر پاتا ہے؟"[1]

امام غزالی اس طرح کی صورت حال پر گفتگو کرتے ہیں جس میں صوفی ملائکہ اور روح انبیاء کے مشاہدہ کے ذریعہ کشف کرتا ہے پھر تصویروں اور امثال کے مشاہدہ سے ترقی کر کے ان درجات تک پہنچتا ہے جنہیں نطق بیان نہیں کر سکتا اور جب بھی کوئی شخص ان کی تعبیر کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے الفاظ صریح غلطیوں پر مبنی ہوتے ہیں جن سے اجتناب ممکن نہیں رہ جاتا۔ امام غزالی یہاں تک کہہ جاتے ہیں "جس شخص پر یہ حالت خلط ملط ہو جائے اس کو اس سے زیادہ کچھ نہیں کہنا چاہیے کہ جو کچھ گزرنا تھا گزر گیا مجھے وہ چیزیں یاد بھی نہیں ہیں۔ اس کے بارے میں اچھا گمان رکھئے اور مزید سوال نہ کیجئے۔"[2]

یہی وجہ ہے کہ ذوق و وجدان کا وہ طریقہ جسے غزالی اور ابن طفیل دونوں نے اختیار کیا،

ابن رشد کو بالکل پسند نہ آیا کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ وہ ہر انسان کے لیے قابل عمل نہیں ہے اور اس طریقہ کو وہی اختیار کر سکتا ہے جسے غزالی اور ابن طفیل خواص میں شمار کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن رشد مذہب و عقل میں ہم آہنگی کے مسئلہ کا حل استدلالی علمیت سے نکالتے ہیں کیوں کہ ان کے خیال میں یہ طریقہ انسان کے لیے مناسب ہے، خاص طور پر جو عقلی صلاحیت سے نوازا گیا ہے اور عقل کی اہمیت کو جانتا ہے وہ زیادہ بہتر طور سے اس طریقہ کو استعمال کر سکتا ہے۔

۲- مطالعۂ فلسفہ کی حکمت

ابن رشد اپنی کتاب فصل المقال کا آغاز اس سوال سے کرتے ہیں کہ فلسفہ و منطق اور دوسرے عقلی علوم کے مطالعہ میں کیا حکمتیں پنہاں ہیں اور ان علوم عقلیہ میں غور و فکر شریعت کی نگاہ میں مباح ہے، ممنوع ہے یا ان کا حکم دیا گیا ہے؟ اور اگر اس مطالعہ کا حکم دیا گیا ہے تو وہ حکم واجب ہے یا حکم مستحب ہے؟

ان کے خیال میں اس سوال کا جاب اس مفہوم پر منحصر ہے جس میں فلسفہ کا لفظ استعمال کیا جائے۔ اگر فلسفہ سے مراد موجودات کا مطالعہ کرنا اور خالق و باری کے وجود پر انہیں دلیل بنانا ہے کیوں کہ صنعت گری کا مزید علم صنعتوں کی ماہرانہ معرفت پر دلالت کرتا ہے تو بلا شبہ یہ ایسا کام ہے جو شریعت کی نگاہ میں مستحسن ہے بلکہ اسلام اس کی دعوت دیتا ہے۔ قرآن موجودات کو عقل سے سمجھنے اور ان سے عبرت حاصل کرنے کا داعی ہے۔ یہ بات قرآن کی متعدد آیات سے ثابت ہے:

فَاعۡتَبِرُوۡا يٰۤاُولِى الۡاَبۡصَارِ [۳]

(پس عبرت حاصل کرو اے دیدۂ بینا رکھنے والو)

اَوَلَمۡ يَنۡظُرُوۡا فِىۡ مَلَكُوۡتِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنۡ شَىۡءٍ۔ [۴]

(کیا ان لوگوں نے آسمان و زمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا؟)

وَكَذٰلِكَ نُرِيٓ اِبْرَاهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ۔[۵]

(ابراہیم کو ہم اسی طرح زمین اور آسمانوں کا نظام سلطنت دکھاتے تھے۔)

اَفَلَا يَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَاِلَى السَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ۔[۶]

(کیا یہ اونٹوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بنائے گئے؟ آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کیسے اٹھایا گیا؟)

وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ۔[۷]

(اور زمین اور آسمانوں کی ساخت میں غور وفکر کرتے ہیں)

اور بھی متعدد آیات ہیں جن کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔

ابن رشدان آیات سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ شریعت کی جانب سے عقلی تدبر و تفکر واجب ہے کیوں کہ مندرجہ بالا آیات نے غور وفکر پر زور دیا ہے اور تمام موجودات میں عقل و فکر کی صلاحیتیں استعمال کرنے پر ابھارا ہے۔[۸]

قرآن جب اشیاء پر غور کرنے اور ان سے عبرت حاصل کرنے پر زور دیتا ہے تو اس کا مقصد دراصل طریقۂ استنباط کا استعمال کرنا ہوتا ہے جس میں مفکر معلوم و معروف مسائل سے منتقل ہو کر نامعلوم حقائق تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ یہیں سے ابن رشد کو استدلال، قیاس و منطق اور اس کے علمی اسالیب کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے جبکہ وہ استنباط یا عقلی دلیل کو استدلال کے تمام طریقوں سے زیادہ ترقی یافتہ سمجھتا ہے۔

قیاس کی بعض قسمیں ایسی ہیں جن سے اطمینان کم حاصل ہوتا ہے جیسے قیاس جدلی جس کا زیادہ مدار ظنی مسائل پر ہوتا ہے، یہ منطقی قیاس سے زیادہ پیچیدہ اور گنجلک ہے اور اس کے نتائج اس یقین تک نہیں پہنچ سکتے جس میں عقلی قیاس کے نتائج کو امتیاز حاصل ہے۔

ایک قسم قیاس خطابی کی ہے جس میں ان معروف و مروج آراء کا استعمال ہوتا ہے جن سے سامع کو متاثر کرنا مقصود ہوتا ہے۔ ایک قسم قیاس سفسطہ کی ہے جس میں آدمی غلط افکار و آراء کو حقیقت کا روپ دے کر دھوکہ دینے کی کوشش کرتا ہے۔

اس لیے اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ عالم خلق سے وجود خداوندی پر استدلال کر کے یعنی

کائنات کی صحیح معرفت کے ذریعہ قرآن کریم کے احکام پر عمل کریں تو گزشتہ تمام دلائل کی قسموں میں ہمیں تمیز کرنا پڑے گا اور ان کی ترتیب و ترکیب کی کیفیت کو سمجھنا ہوگا اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ ہم ان عقلی کوششوں سے مدد نہ لیں جو فلاسفۂ یونان نے کی ہیں مثال کے طور پر اس مقصد کے لیے ہم ارسطو کو نظر انداز نہیں کر سکتے جس نے اپنی مخصوص منطق کی مکمل ترتیب و ترکیب کی ہے۔

قرآن و سنت سے جزئی معاملات میں شرعی احکام کے استنباط کے لیے فقہاء قیاس و برہان کے استعمال کو غلط نہیں سمجھتے کیوں کہ وہ اس کے لیے مجبور ہیں۔ قرآن و سنت کے نصوص جو محدود ہیں غیر محدود جزئی شرعی احکام کے لیے کفایت نہیں کرتے یا نت نئے پیش آنے والے واقعات و حالات میں صریحاً کوئی حکم نہیں دیتے بلکہ قرآن و سنت کے کلی احکام کی روشنی میں ان مسائل میں استنباط کے لیے قیاس کا استعمال کرنا پڑتا ہے۔ جب یہ چیز فقہا کے یہاں مردود نہیں ہے تو مفکرین و فلاسفہ پر اس کی پابندی کیوں کر لگائی جا سکتی ہے؟ بلکہ ان مسائل میں دلچسپی لینا ان کے لیے مطلوب ہے کیوں کہ ان منطقی اسالیب کا علم حاصل کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں ہے جو غلط اور صحیح فکر کے درمیان تفریق کرنے کے لیے معیار اور کسوٹی سمجھے جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ابن رشد کہتے ہیں "فقہی پیمانوں کی کئی قسمیں ہیں بعض قسمیں قیاس سے تعلق رکھتی ہیں اور بعض کا قیاس سے تعلق نہیں ہوتا لیکن ان سب کی معرفت ایک فقیہ کے لیے ضروری ہے تاکہ استنباط احکام کر سکے۔ اسی طرح عارف حق پر واجب ہے کہ قیاس عقلی اور اس کے تمام انواع کی معرفت جو واجب ہے، کے ذریعہ عالم موجودات پر غور و فکر کرے اور استنباط کرے۔"[۹]

کسی شخص کا یہ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کہ قیاس کی اس قسم کا استعمال اور غور و فکر کا یہ معیار بدعت ہے کیوں کہ صدر اول میں یہ چیز موجود نہ تھی۔ یہ سوال اس لیے بے معنی ہے کہ فقہی قیاس اور اس کی تمام انواع میں غور و فکر بھی صدر اول میں موجود نہ تھا۔ یہ چیز بھی صدر اول کے بعد مستنبط ہوئی ہے اور کوئی شخص اسے بدعت نہیں سمجھتا اور "ملت کے اکثر

اصحاب قیاس عقلی کا اثبات کرتے ہیں بس حشویین کا ایک مختصر گروہ ہے جو محض نصوص سے استدلال کرتا ہے۔"[10]

ابن رشد فکر یونانی اور ثقافت یونان سے استفادہ کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں خاص طور سے ان صحت مند پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جن تک یونانی مفکرین پہنچے اور اس راہ میں ان کے بت پرست ہونے کو حائل نہیں ہونے دیتے کیوں کہ مذہب وعقیدہ کا اختلاف علمی حقائق سے استفادہ کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا اور یہ کہ یہ عقلی عیاشی نہیں بلکہ شرعی واجبات میں سے ہے۔

چوں کہ اس میں مختلف کوششوں کا دخل ہوتا ہے اور تحصیل علم سے مدد ملتی ہے اس لیے "مشکل بلکہ ناممکن ہے کہ تنہا کوئی شخص وہ سارے فرائض انجام دے سکے اور وہ ساری معلومات حاصل کر سکے جن کی ضرورت ہوتی ہے۔"[11]

ابن رشد تائید میں مزید دلائل اس طرح دیتے ہیں کہ مذہب عقل سے ہم آہنگ ہے، مذہب فکر و تدبر کو کام میں لانے کی دعوت دیتا ہے اور کوئی ایسی تعلیم پیش نہیں کرتا جو عقل کے خلاف ہو، اسی لیے مشہور قول ہے کہ "حکمت مومن کی متاع گم شدہ ہے جہاں کہیں ملے اسے حاصل کر لے" اور یہ کہ حق اپنا تعارف خود کراتا ہے وہ افراد سے نہیں پہچانا جاتا۔ امام غزالی کہتے ہیں "اگر کوئی قول فی نفسہٖ عقل میں آتا ہو اور دلیل سے اس کی تائید ہوتی ہو اور وہ کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو تو اسے نظر انداز کرنا مناسب نہیں ہے۔" "اگر ہم حق کو اس وجہ سے قبول نہ کریں کہ وہ ایسے شخص کی زبان سے ادا ہو جس پر ہمیں اعتماد نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم بہت سی صداقتوں کو نظر انداز کر دیں گے۔"[12]

ابن رشد کہتے ہیں "یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان کی کتابوں کی طرف اپنے ہاتھ بڑھائیں اور جو کچھ انہوں نے کہا ہے اس پر غور کریں، اگر پوری بات صحیح ہو تو اسے جوں کا توں قبول کر لیں اور اگر اس میں کچھ غلط باتیں شامل ہوں تو ان سے ہوشیار رہیں۔"[13] مزید کہتے ہیں "ہم پر واجب ہے کہ ان کی باتوں پر غور کریں اور جو کچھ بھی انہوں نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے اس کو پڑھیں جو باتیں حق کے مطابق ہوں قبول کر لیں اور ان پر مسرت کا اظہار

کریں اور ان کے شکر گذار ہوں اور جو باتیں حق کے خلاف ہوں ان سے دوسروں کو متنبہ کریں، خود ہوشیار رہیں اور انہیں اپنا عذر بیان کر دیں۔''[۱۴]

ان فلاسفہ کی کتابوں پر غور کرنے اور ان کے افکار و نظریات سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ابن رشد دو شرطیں ضروری قرار دیتے ہیں: ۱- فطری ذہانت ۲- علمی و اخلاقی بلندی اور شریعت کی اصطلاح میں عادل ہونا۔ ان کے خیال میں جو شخص اس راہ میں حائل ہوتا ہے وہ لوگوں کو ایسے دروازے میں داخل ہونے سے روکتا ہے جس کے ذریعہ شریعت معرفت خداوندی کی دعوت دیتی ہے اور وہ دروازہ ہے غور و فکر کا جو حق تعالیٰ کی صحیح معرفت تک انسان کو پہنچاتا ہے۔

۳- حکمت و شریعت کا باہمی رشتہ

ابن رشد کا خیال ہے کہ فہم و فراست اور تصدیق و تائید کی مختلف سطحیں ہوتی ہیں جن کو سامنے رکھ کر کتابیں تصنیف کی جاتی ہیں۔ موصوف کے خیال میں تصدیق کے سلسلے میں جبلت اور مزاج کے لحاظ سے انسانوں کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ کچھ لوگ ایسے ہیں جو محض مجادلانہ بحثوں سے تصدیق کر دیتے ہیں۔ اِن لوگوں کی سطح ان لوگوں کے مقابلہ میں بلند ہوتی ہے جو محض خطابی بحثوں سے حقائق کی تائید کرتے ہیں۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو ان دونوں گذشتہ اسلوبوں سے مطمئن نہیں ہوتے اور بطور بدل دلیل و برہان کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ شریعت نے ان تینوں طریقوں کا اپنی دعوت میں استعمال کیا ہے اور ابن رشد کے خیال میں استدلال کے یہی تین طریقے ہیں۔ ان کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہیں ہے اور ان میں عقلی اور منطقی استدلال اعلیٰ سطح پر موجود ہوتا ہے۔

قرآن کی ایک آیت نے ان تینوں اسالیب کا احاطہ کر لیا ہے۔ وہ صراحت کے ساتھ کہتا ہے:

اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ۔[۱۵]

(اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ اور ان لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہترین ہو)

اگر شریعت اسلامی برحق ہے اور اس غور و تدبر کی داعی ہے جو حق کی معرفت عطا کر سکے تو یہ ممکن نہیں کہ عقلی واستدلالی تدبر شریعت کی مخالفت پر منتج ہو کیوں کہ حق کبھی حق کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ اس کی موافقت کرتا ہے اور اس کے حق میں گواہی دیتا ہے۔[۱۶]

اس سے ابن رشد یہ دلیل قائم کرتے ہیں کہ شریعت اسلامی کی حقانیت تعقل و تدبر کی صداقت کے مطابق ہوتی ہے اور ایسا ہونا ضروری ہے کیوں کہ حق ہمیشہ اکائی ہوتی ہے اس لیے دین کی خدمات اور فلسفہ کے کارناموں میں مطابقت ضروری ہے اور دونوں کے نکتۂ نظر میں وحدت ناگزیر ہے۔ دینی فرقوں کی اکثریت اس بات سے متفق رہی ہے کہ مذہب اور عقل ایک ہیں اور چوں کہ وہ اس نتیجہ پر متفق ہیں اس لیے ان کی غور وفکر کے وہ برے نتائج برآمد نہیں ہوئے جو متعدد کلامی فرقوں کا خاصہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے کو برحق اور دوسرے کو باطل قرار دیتا ہے۔

اسی لیے ابن رشد ان نزاعات کو ختم کرنا چاہتے ہیں جو مختلف کلامی فرقوں میں موجود رہی ہیں اور جنھوں نے مجادلہ اور خطابت و بلاغت کے تمام اسالیب کو اپنے عقائد و تصورات کی تائید میں استعمال کیا ہے۔ ان کے خیال میں مذہب اور عقل میں کوئی تضاد نہیں ہے اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے۔

ابن رشد کی رائے میں مفکرین کے تمام اختلافات کا محور مسئلہ ''تاویل'' کے گرد گھومتا ہے۔ اختلاف کا سبب وہ متنوع اسالیب ہیں جن کے ذریعہ ہر فرقہ قرآن کے نصوص کی بطور خاص متشابہ آیات کی تاویل کرتا ہے کیوں کہ ہر فرقہ نے حسب منشا ان آیات کی تاویل کی ہے۔ کسی متعین طریقہ کا التزام کیا ہے نہ ان فلسفیانہ اور علمی حقائق کا مکمل ادراک کر سکا ہے جن کی عقائد قرآنی سے مطابقت کی کوشش ہوتی رہی ہے۔

اسی لیے ابن رشد کے نظریہ کے مطابق اس اختلاف کا خاتمہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ دینی عقائد کی ایسی تفسیر کی جائے جسے عقل سلیم قبول کر سکے۔ اسی طرح ان کی رائے ہے کہ ان دینی عقائد اور فلسفہ ارسطو کے صحیح افکار اور آراء کے درمیان مکمل اتفاق کے وجود پر جب ان منطقی طریقوں سے استدلال کیا جائے گا تو ان بے نتیجہ مباحث اور مناقشات کے خلاف

فیصلہ ہوسکے گا جو مختلف فرقوں کے درمیان برسر پیکار رہے ہیں۔

ابن رشد جب دین کا عقلی فہم پیش کرتے ہیں یا قرآن کریم کی متشابہ آیات کی ضروری تاویل کا تجزیہ وتوضیح کرتے ہیں تو عوام یا جمہور مسلمانوں کو مخاطب نہیں کرتے بلکہ بطور خاص ان مفکرین سے خطاب کرتے ہیں جو اس طرح کی تاویلوں کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور درحقیقت ان آیات کی تفہیم وتشریح عوام اور متکلمین سے قطع نظر مخصوص مفکرین کی عقلی صلاحیت اور ذہنی سطح پر منحصر ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ابن رشد کی رائے میں عالم کے لیے جائز نہیں ہے کہ صاحب استطاعت لوگوں کے سوا دوسروں کے سامنے متشابہات کی تاویل وتفسیر کرے۔ وہ کہتے ہیں ''بعض ایسی تاویلات ہیں جن کی توضیح واجب نہیں ہے سوائے ان لوگوں کے سامنے جو اہل تاویل میں سے ہیں یعنی جو علم میں رسوخ حاصل کر چکے ہیں۔''[۱۷] جمہور کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ شرع کے ظاہر پر عمل کریں اور قرآن کے نصوص کو دانتوں سے پکڑیں اور تاویل پر بحث ومباحثہ نہ کریں کیوں کہ وہ ان تاویلات اور ان کے عقلی پر پیچ طویل دلائل کو سمجھنے کی عقلی وفکری صلاحیت نہیں رکھتے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی عقائدی مسئلہ کو پیش کرنے کا انداز تو سمجھ میں آجاتا ہے لیکن اس کو حل کرنے کا اسلوب فہم سے باہر ہی رہتا ہے اور اس صورت میں مسئلہ وہیں رہتا ہے اور اسے حل کرنے کی کوشش کامیاب نہیں ہوتی۔ جہاں تک تقلیدی علمائے کلام کا مسئلہ ہے تو گرچہ وہ جدلی یا خطابی دلائل کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن استدلالی طریقوں کو سمجھنے اور انہیں استعمال کرنے سے عاجز رہتے ہیں۔

ابن رشدؒ نے امام غزالی کی ان بعض تصریحات پر گرفت کی ہے جو انہوں نے ان تاویلات کے سلسلہ میں اپنائی ہیں۔ ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ عوام کے سامنے ان کی توضیح نہیں ہونی چاہیے حالاں کہ غزالی نے اپنی متعدد تصانیف کو جمہور سے قطع نظر خواص کے لیے محدود رکھا ہے جیسے المضنون علی غیر اهله اور المضنون الصغیر۔ انہوں نے عقائدی ژولیدگیوں سے عوام کو دور رکھنے کے لیے کئی کتابیں تصنیف کی ہیں جیسے الجام العوام عن علم الکلام۔ چنانچہ امام نے جس طرح اپنی ان کتابوں میں لکھا ہے اسی طرح ابن

رشد کا بھی یہی موقف ہے کہ عوام الناس کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ ایمان کی صاف اور واضح تعلیمات پر یقین رکھیں اور دینی اعمال کی طرف توجہ دیں کہ یہی ہدایت کی راہ ہے۔ جہاں تک تاویل کا تعلق ہے تو یہ خواص کا کام ہے کیوں کہ یہ لوگ ان خطابی یا جدلی دلائل سے مطمئن نہیں ہوتے جن سے اشاعرہ و معتزلہ جیسے متکلمین مطمئن ہو جاتے ہیں بلکہ ان اسلامی عقائد کی صحت پر استدلال کے مختلف اسالیب کو استعمال کر کے عقلی اطمینان حاصل کرنا چاہتے ہیں، محض تقلیدی روایت ان کے لیے کافی نہیں ہوتی۔

۴- عقلی تاویل

ابن رشدؒ کے نزدیک عقلی تاویل کا مفہوم یہ ہے کہ "لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم کے بجائے مجازی مفہوم میں استعمال کیا جائے لیکن اہل عرب کی عام روایت اور استعمال پر ضرب نہ آئے، اس کے لیے بسا اوقات شی کو اس کی شبیہ کا نام دے دیا جاتا ہے یا مسبب کی جگہ سبب کا استعمال ہو جاتا ہے یا شی کے لواحق یا مقارن کا استعمال کرلیا جاتا ہے یا کلام مجازی کی دوسری اصناف کام میں لائی جاتی ہیں۔"[۱۸] ابن رشد نے عقلی تاویل کا استعمال کس طرح کیا اس کا اندازہ مندرجہ ذیل نکات سے ہوتا ہے:

عقلی استدلال اور غور و تدبر شریعت کی مخالفت کی اجازت نہیں دیتا کیوں کہ حق، حق کی مخالفت نہیں کرسکتا بلکہ اس کی موافقت اور تائید کرتا ہے۔ اگر استدلالی غور و فکر کسی موجود کی معرفت تک پہنچاتا ہے تو وہ موجود دو صورتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو شریعت اس کے بارے میں خاموش ہوگی یا اس نے اس کا تعارف کرایا ہوگا۔ اگر شریعت خاموش ہے تو پھر کوئی تضاد نہیں ہے کیوں کہ اس کی حیثیت ان احکام کی ہے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے اور فقیہ قیاس شرعی سے ان کا استنباط کرتا ہے اور اگر شریعت نے اس پر کچھ اظہار کیا ہے تو وہ یا تو استدلال کے نتیجہ سے ہم آہنگ ہوگا یا اس کے خلاف ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہے تو بہتر ہے اور اگر دوسری صورت ہے تو وہاں تاویل کی ضرورت ہوتی ہے۔

ابن رشدؒ کا یہ قطعی فیصلہ ہے کہ استدلال کا نتیجہ برآمد ہو اور شریعت کے ظاہری نصوص اس کے خلاف ہوں تو عربی تاویل کے قانون کے مطابق اس ظاہری نص کی تاویل کی

جائے گی۔ مزید برآں ان کی رائے یہ ہے کہ شریعت کے جتنے الفاظ ونصوص ہیں ان کا ظاہر برہان واستدلال کے نتائج کے خلاف جاتا ہے الاّ یہ کہ تدبر کیا جائے اور اس ظاہر کے تمام اجزا پر غور کیا جائے اور شریعت کے الفاظ میں کوئی ایسا اشارہ ہو جس کے ظاہر سے اس تاویل کی حمایت ہو جائے یا حمایت کا مفہوم نکالا جا سکے۔

یہی وجہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ واجب نہیں ہے کہ شریعت کے تمام الفاظ کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے نہ یہ ضروری ہے کہ تمام الفاظ کو اس کے ظاہر سے نکال کر تاویل کے مفہوم میں سمجھا جائے۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کن آیات کی تاویل کی جائے اور کن آیات کی تاویل نہ کی جائے۔

مثال کے طور پر اشاعرہ آیت استواء اور حدیث نزول کی تاویل کرتے ہیں اور حنابلہ ان کے ظاہری مفہوم کو مراد لیتے ہیں۔[19]

ظاہر وباطن کا نزول

ابن رشد کا خیال ہے کہ شریعت میں ظاہر وباطن کے نزول کا سبب یہ ہے کہ لوگوں کے غور وفکر کا معیار مختلف ہوتا ہے اور تصدیق وتائید میں ان کی صلاحیتوں کی سطح مختلف ہوتی ہے۔ ان ظواہر کی موجودگی کا سبب جو ایک دوسرے کے متضاد معلوم ہوتے ہیں، یہ ہے کہ علم راسخ رکھنے والوں کو جامع تاویل پر آمادہ کیا جائے۔ اس امر کی طرف اشارہ حسب ذیل آیت میں موجود ہے:

> هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَ اُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ۔[20]

(وہی خدا ہے جس نے یہ کتاب تم پر نازل کی ہے۔ اسی کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں، ایک محکمات، جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے

پڑے رہتے ہیں اوران کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں، حالاں کہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا اور پختہ کار علم رکھنے والوں کے سوا کوئی نہیں جانتا)۔

ابن رشد کا خیال ہے کہ بعض ایسی تاویلات ہیں جن کی وضاحت اہل تاویل کے سوا کسی کے سامنے نہ کرنی چاہیے اور اہل تاویل سے مراد علم راسخ رکھنے والے لوگ ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"کیوں کہ ہمارے یہاں قرآن کے قول "الراسخون فی العلم" سے مراد اُن کی تاویلات قرآن سے واقفیت ہے کیوں کہ اہل علم اگر تاویل سے واقف نہ ہوں گے تو ان کو تصدیق کی وہ نعمت حاصل نہ ہو سکے گی جس سے ان حقائق پر ایمان لانا واجب ہو سکے جو اہل علم کے سوا دوسرے لوگوں کا حاصل نہیں ہوتے جبکہ ان کے بارے میں قرآن کا اعلان ہے کہ وہ ایمان لاتے ہیں۔ اس سے مراد وہی ایمان ہوسکتا ہے جو دلیل و برہان کی راہ سے حاصل ہو اور یہ تاویل کے علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔"[۲۱]

ابن رشد کا کہنا ہے کہ شریعت میں متعدد اشیاء ایسی ہیں جنہیں ان کے ظاہری مفہوم پر محمول کرنا واجب ہے اور ان پر علماء کا اجماع ہے اور بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن کی تاویل کرنے پر علماء کا اتفاق ہے۔ البتہ بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن کے سلسلہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور وہی مختلف اسلامی فرقوں میں اختلاف ونزاع کا سبب ہیں۔

چنانچہ ابن رشد ان متنازع فیہ معاملات میں مختلف نکتہ ہائے نظر کو ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ سب محض نظریات اور خیالات ہیں ا وران میں اختلافات کا ہونا طبیعی ہے۔ نظریات یعنی نظری علوم میں اس طرح یقینی طور سے اجماع منعقد نہیں ہوتا جس طرح عملیات میں ہوتا ہے کیوں کہ اس راہ میں متعدد دشواریاں حائل ہیں، مزید برآں صدر اول سے منقول ہے کہ شریعت کا ایک حصہ ظاہری ہے اور دوسرا باطنی ہے اور جو لوگ اہل علم میں شامل نہیں ہیں اور فہم کی اعلیٰ صلاحیت نہیں رکھتے ان کے لیے باطن کا علم رکھنا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ امام بخاری کی روایت ہے کہ حضرت علیؓ سے

منقول ہے: ''لوگوں سے وہ باتیں کرو جو وہ جانتے ہوں کیا تم چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب کر دی جائے؟'' اس طرح کے اقوال متعدد اسلاف سے منقول ہیں۔[۲۲]

چنانچہ ان مجرد نظریات یا علمی مسائل میں تعبیر کی حد تک اس طرح کا اجماع ممکن نہیں ہے جو عملیات میں موجود ہے اور جن کو تمام انسانوں کے سامنے یکساں طور پر علماء بیان کرتے ہیں۔

امام غزالی کو جواب

ابن رشدؒ اس زحمت کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کی تاثیر نے امام غزالیؒ کو فارابی، ابن سینا اور تمام مشائین کی تکفیر پر ابھارا۔ غزالیؒ نے اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں فلاسفہ کے تین مسائل پر گرفت کی ہے: عالم کے قدیم ہونے کا نظریہ، اللہ کا جزئیات سے واقف نہ ہونا اور حشر و نشر اور معاد کا سابقہ جسموں سے نہیں بلکہ ارواح سے پیش آنا۔

ابن رشد کا خیال ہے کہ امام غزالی کا ان فلاسفہ کو کافر قرار دینا قطعی اور حتمی فیصلہ نہیں ہے اور اس سلسلہ میں امام غزالی کی ایک کتاب کا حوالہ دیا ہے جس میں انہوں نے صراحت کی ہے کہ اجماع کے خلاف فیصلہ دینے پر تکفیر کرنا احتمالی مسئلہ ہے۔[۲۳] اس لیے ان تینوں مسائل کی تاویل کی گنجائش فلاسفہ و مفکرین کے طریقہ پر موجود ہے اور عقلی و منطقی برہان کے ذریعہ ان کا فہم حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد ابن رشد اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ غزالی اور ان فلاسفہ کے درمیان جو اختلاف ہے اسے الفاظ یا اصطلاحات کے غلط استعمال کا نتیجہ قرار دیں۔ یہ لغوی غلط فہمی ہے جسے تھوڑی سی عقلی کوشش سے دور کیا جاسکتا ہے اور وہ اسی مسئلہ کو حل کرنے کے لیے اس بنیادی اختلاف کا سہارا لیتے ہیں جسے وہ الوہیت کی غیبی دنیا اور انسان کی حضوری دنیا کے درمیان سمجھتے ہیں اور یہ کہ جب عالم الوہیت کو عالم انسانیت سے مشابہ قرار دے دیا جاتا ہے اور انسانی الفاظ اور اصطلاحات کا استعمال الٰہی دنیا کے لیے کیا جانے لگتا ہے تو فکر کس طرح غلط رُخ پر پڑ جاتی ہے۔

یہی مسئلہ علم کی اصطلاح کے ساتھ پیش آتا ہے جبکہ علم قدیم اور علم جدید کے الفاظ بولے جاتے ہیں۔ ان دونوں پر علم کا اطلاق محض لفظی اشتراک کی وجہ سے ہوتا ہے جس طرح بہت سے اسماء بطور تقابل استعمال ہوتے ہیں مثال کے طور پر 'جلل' کا لفظ عظیم و صغیر کے

لیے اور 'صریم' کا لفظ ظلمت اور روشنی کے لیے آتا ہے اس لیے یہاں کوئی ایسی حد نہیں ہے[۲۴] جو دونوں علموں پر حاوی ہو جیسا کہ متکلمین کو غلط فہمی ہے۔[۲۵]

وہ شخص غلطی پر ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ ان فلاسفہ کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اصلاً جزئیات کا علم نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جزئیات کا علم رکھتا ہے لیکن وہ علم ہمارے علم سے مشابہ نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جزئیات کے بارے میں ہمارا جو علم ہے معلوم اشیاء کی موجودگی کی وجہ سے ہے چنانچہ ہمارا علم معلوم اشیاء کے حادث ہونے کی صورت میں حادث اور ان کے متغیر ہونے کی وجہ سے متغیر ہے جبکہ وجود کا الٰہی علم اس کے بالمقابل ہے کیوں کہ خدائی علم اس معلوم کی علت ہے جو موجود ہے۔ جو شخص ان دونوں علموں کو ایک دوسرے کے مشابہ قرار دیتا ہے وہ خود متقابل اشیاء اور ان کے خواص کو یکساں قرار دیتا ہے اور یہ غایت درجہ کی جہالت ہے۔[۲۶]

ابن رشدؒ کی دلیل ہے کہ ان مشائین کی رائے یہ ہے کہ سچے خواب مستقبل میں پیش آنے والی جزئیات کی اطلاع دیتے ہیں اور یہ اطلاعی علم انسان کو نیند کی حالت میں اس ازلی علم کی جانب سے ملتا ہے جو تمام چیزوں کا انتظام کرنے والا اور ان پر حاوی ہے پھر اس کے بعد ان کے بارے میں یہ کیسے گمان کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کا علم نہیں رکھتا؟

ابن رشد کی نگاہ میں یہ واجب ہے کہ اللہ کی ذات اور اس کے علم کو کل یا جزو سے متصف کرنے سے اجتناب کیا جائے کیوں کہ متصف کرنے والا انسانی علم ہی ہوگا جبکہ علم خداوندی کل پر محیط ہے اور انسانی علم کی جنس سے ماوراء ہے۔

وہ عالم کے قدیم یا حادث ہونے کے مسئلہ میں بھی یہی رائے رکھتے ہیں کہ اشاعرہ متکلمین جن میں سرفہرست امام غزالی ہیں اور حکماء متقدمین کے درمیان اختلاف محض نام رکھنے کا ہے خاص طور پر بعض قدماء کے نزدیک یہ بالکل واضح ہے۔[۲۷]

ابن رشد اس مسئلہ میں کہتے ہیں کہ موجودات کی تین اصناف ہیں: دو کنارے اور ایک دونوں کناروں کے درمیان واسطہ، متکلمین اور فلاسفہ دونوں کناروں کا نام رکھنے پر متفق ہیں

اور واسطہ کے بارے میں ان کا اختلاف ہے۔

پہلا کنارہ ایک ایسا موجود ہے جو کسی دوسری شی سے اور سبب فاعل کی وجہ سے اور ایک مادہ سے وجود میں آتا ہے اور زمانہ اس کے وجود پر متقدم ہے اور اس سے مراد اپنی جزئی صورت میں یہ عالم ہے جیسے پانی، ہوا اور دوسری موجودات۔ قدما اور اشاعرہ اسے محدث کہنے میں متفق ہیں۔

اس کے بالمقابل دوسرا کنارہ ہے جو ایسا موجود ہے جو کسی شی سے وجود میں نہیں آیا نہ کسی سبب فاعل سے وجود میں آیا نہ اس پر زمانہ متقدم ہے اور اسے بھی قدیم کہنے پر علماء کا اتفاق ہے۔ اس وجود کا ادراک برہان ودلیل سے کیا جاتا ہے اس سے مراد اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات ہے جو کل کا فاعل، اس کا موجد اور اس کا محافظ ہے۔

طرفین کے درمیان واسطہ سے مراد وہ موجود ہے جو کسی شی سے نہیں ہے نہ زمانہ اس پر متقدم ہے، البتہ وہ سبب فاعل کی وجہ سے وجود میں آیا ہے۔ اس سے مراد پورا عالم ہے۔

سارے لوگ عالم کی ان تینوں صفات کے وجود پر متفق ہیں کیوں کہ متکلمین کو یہ تسلیم ہے کہ زمانہ عالم پر متقدم نہیں ہے یا یہ ان پر لازم ہے کیوں کہ ان کے نزدیک زمانہ ایسی شی ہے جو حرکتوں اور جسموں کی مقارن ہے اور وہ قدماء کے ساتھ اس پر بھی متفق ہیں کہ زمانہ مستقبل غیر متناہی ہے اسی طرح وجود مستقبل بھی غیر متناہی ہے۔ البتہ زمانۂ ماضی اور وجود ماضی کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔[۲۸]

ابن رشد یہ سمجھتے ہیں کہ اس وجود یعنی عالم نے کل کی حیثیت میں حقیقی وجود اور وجود قدیم سے مشابہت اختیار کر لی ہے۔ چنانچہ جن لوگوں پر اس عالم کے قدیم ہونے کے نظریہ کا غلبہ ہوا انہوں نے قدیم کہہ دیا اور جن لوگوں کو یہ محدث کے زیادہ مشابہ معلوم ہوا انہوں نے اسے حادث قرار دے دیا جبکہ وہ حقیقت میں نہ حادث حقیقی ہے نہ قدیم حقیقی، کیوں کہ محدث حقیقی کا وجود ناگزیر طور پر فاسد ہے اور قدیم حقیقی کی کوئی علت نہیں ہے۔[۲۹]

علماء کی تکفیر درست نہیں

ابن رشدؒ کہتے ہیں کہ ان فرقوں کی تکفیر بازی کی کوئی ضرورت نہیں ہے خاص طور سے اس طرح کے علمی ونظریاتی مسائل میں یہ بالکل ناروا ہے جن میں بعض لوگوں کے قدم متقابل مفاہیم والی اصطلاحات والفاظ لغت کے استعمال میں پھسل گئے۔ اس مسئلہ میں متکلمین کا ارادہ یہ تھا کہ وہ اللہ کو اس بات سے منزہ قرار دیں کہ عالم قدیم ہونے میں اس کے مشابہ ہو جائے اور فلاسفہ نے عالم کے قدیم ہونے سے مراد یہ لیا تھا کہ زمانہ اس عالم پر سابق نہ ہو کیوں کہ زمانہ ایسی شئی ہے جو حرکات واجسام کی مقارن ہے۔ یہ اختلاف دراصل اختلاف اصطلاحات سے زیادہ کوئی چیز نہ تھی۔

مزید برآں ابن رشد یہ دلیل دیتے ہیں کہ یہ تمام آراء جن میں متکلمین کی آراء بھی شامل ہیں، شریعت کے ظاہر کے مطابق نہیں ہیں کیوں کہ شریعت کے ظاہر پر غور کیا جائے تو ایجاد علم سے متعلق آیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم کی صورت درحقیقت حادث ہے اور خود وجود اور زمانہ دونوں کناروں سے مسلسل یعنی غیر منقطع ہیں۔

قرآن کہتا ہے:

وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ [۳۰]

(اور وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا جبکہ اس کا عرش پانی پر تھا)

اس آیت کے ظاہر کا تقاضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وجود سے پہلے ایک وجود مانا جائے اور وہ عرش اور پانی ہے اور اس زمانہ سے قبل ایک اور زمانہ تسلیم کیا جائے یعنی وہ زمانہ جو اس وجود کی صورت سے مقارن ہو جو فلکی حرکت کی تعداد کا نام ہے۔ قرآن کہتا ہے:

یَوْمَ تُبَدَّلُ الْاَرْضُ غَیْرَ الْاَرْضِ وَ السَّمٰوٰتُ۔ [۳۱]

(جس دن زمین وآسمان بدل کر کچھ کر دیے جائیں گے)

اس آیت کے ظاہر کا بھی تقاضا ہے کہ اس وجود کے بعد ایک دوسرا وجود تسلیم کیا جائے۔ چنانچہ عالم کے سلسلہ میں بھی متکلمین کا قول شریعت کے ظاہر کے مطابق نہیں ہے بلکہ

تاویل کا لبادہ اوڑھے ہوئے ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اہل برہان بھی گرچہ اس صنف کو تاویل شدہ ماننے پر متفق ہیں، اس کی تاویل میں اختلاف رکھتے ہیں اور یہ اختلاف برہان کی ہر معرفت کے مرتبہ کے حساب سے ہے۔[۳۲]

ابن رشدؒ کا خیال ہے کہ ان مسائل کی تاویل میں اختلاف رکھنے والے یا تو راہ صواب پر ہیں اور اجر کے مستحق ہیں یا وہ غلطی کا شکار ہو گئے ہیں اور معذور ہیں۔ خود قائم کردہ دلیل کی جانب سے تصدیق کرنا محض اضطراری فعل ہے، اختیاری نہیں[۳۳] یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اگر حاکم اجتہاد کرے اور صحیح اجتہاد کرے تو دوہرے اجر کا مستحق ہے اور اگر غلطی کر جائے تو ایک اجر کا مستحق ہے۔"

اور اس سے بڑا حاکم اور کون ہوگا جو اس وجود کے بارے میں فیصلہ کرے کہ اس کی یہ حیثیت ہے اور یہ حیثیت نہیں ہے۔ ابن رشد کی نظر میں ان حکّام سے مراد وہ علماء ہیں جن کو اللہ نے خاص طور سے تاویل کے علم سے نوازا ہے۔ شریعت نے جس غلطی کو قابل عفو قرار دیا ہے اس سے مراد وہ خطا ہے جس میں مبتلا وہ حکماء ہوتے ہیں جو اشیاء و موجودات پر غور کرتے ہیں جن پر تدبر کرنے کا شریعت نے انہیں ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔[۳۴]

ابن رشدؒ کی رائے ہے کہ ان عمیق مسائل میں علماء کی تکفیر واجب نہیں ہے اور امام غزالی کی اس تحریر کا حوالہ دیتے ہیں جو انہوں نے اپنی کتاب **فیصل التفرقة** میں پیش کی ہے جس کے مطابق اس شخص پر کفر کا اطلاق نہیں ہو سکتا جو وجود کی پانچ سطحوں میں سے کسی ایک سطح کی صداقت کا اقرار کرے۔ غزالی کا خیال ہے کہ وجود کے پانچ مراتب ہیں۔ وہ کہتے ہیں "وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی، اور شبیہی پانچ مرتبوں کا ہوتا ہے۔ جو شخص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا ان پانچوں طریقوں میں سے کسی طریقہ سے اعتراف کر لے وہ رسالت کی تکذیب کرنے والوں میں کسی طرح شامل نہیں ہے۔"[۳۵]

ابن رشد معاد اور جسمانی بعث بعد الموت سے متعلق غزالی کے نظریہ کا انطباق کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ غزالی نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے۔ ان کے نزدیک کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو ظاہر کو ناممکن بنا دے، یعنی جسم و روح دونوں کے

ساتھ بعث ہوگا۔

کچھ دوسرے لوگ جو دلیل و برہان کا تبادلہ کرتے ہیں اس مسئلہ میں تاویل کرتے ہیں اور اس میں ان کے درمیان کثیر اختلافات پائے جاتے ہیں چنانچہ ابو حامد غزالی[۳۶] نے اپنی بعض تصانیف میں دونوں تاویلوں کو جمع کر دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں غلط نتیجہ تک پہنچنے والے علماء معذور ہیں اور صحیح نتیجہ نکالنے والے مشکور ہیں اور انہیں اجر مل کر رہے گا بشرطیکہ انہوں نے وجود کا اعتراف کیا ہو اور اس میں کسی تاویل سے کام لیا ہو۔

ابن رشد کی رائے ہے کہ تاویل کا صرف معاد کی صفت میں منحصر ہونا ضروری ہے معاد کے وجود میں کوئی تاویل قبول نہیں ہوگی لیکن اس پر بھی شرط یہ ہے کہ یہ تاویل وجود کی نفی تک نہ پہنچا دے۔ اس میں وجود کا انکار کفر ہے کیوں کہ وہ شریعت کا اصل الاصول ہے۔[۳۷]

۵- وجود خداوندی پر دلیل

اپنی تصنیف مناهج الأدلة میں ابن رشد وجود باری تعالیٰ پر برہان و دلیل فراہم کرتے ہیں کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ جو شخص شریعت و حکمت یا مذہب و عقل میں تطبیق دینا چاہتا ہے اسے سب سے پہلے وجود الٰہی پر دلیل دینی چاہیے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ معرفت خداوندی عقل و فکر کی بنیاد پر قائم استدلالی معرفت ہے اور یہ معرفت تمام معرفتوں سے پہلے حاصل ہونی چاہیے اور یہ خدا کی وحدانیت اور صفات و افعال کی معرفت کے لیے ضروری مقدمہ کا کام کرتی ہے۔ اس میدان میں ابن رشدؒ سے پہلے مختلف اسلامی فرقوں کے مفکرین نے خدمات انجام دی ہیں لیکن ابن رشد ان تمام دلائل سے مطمئن نہیں ہیں کیوں کہ ان دلائل کو وہ خطابی و جدلی دلائل سے زیادہ قریب سمجھتے ہیں جبکہ ان میں بعض عقلی دلائل بھی ہیں اسی لیے وہ ان دلائل پر بحث کرتے ہیں جن کو اندلس کے تین مختلف فرقوں نے اپنا وظیفہ بنا رکھا تھا اور ان میں سے ہر ایک اپنے موقف کو درست اور دوسروں کے موقف کو غلط کہتا تھا۔ ان میں سب سے مشہور فرقہ ظواہر کا تھا جن پر حشویہ کا اطلاق ہوتا تھا۔ دوسرا فرقہ اشاعرہ کا تھا جو اہل سنت کی نمائندگی کرتا تھا اور یہ لوگ متکلمین تھے اور آخری فرقہ باطنیہ کا تھا اس میں ابن رشد نے اہل تصوف کو بھی شامل کر دیا ہے۔ ابن

رشد کے خیال کے مطابق یہ تینوں گروہ ایسے مسائل اور تاویلات سے بحث کرتے ہیں جو نئے ہیں۔ ہر فرقہ اپنے کو حقیقت دین کا شارح و ترجمان کہتا ہے اور دوسرے مخالف فرقوں کو بدعتی اور کافر کہتا ہے۔

ابن رشد ظواہر یعنی حشویہ کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں اس وقت اندلس میں ان کی بھاری اکثریت تھی۔ ان کے دلائل بس یہ تھے کہ تنہا وحی ہی معرفت وجود الٰہی کا واحد راستہ ہے، عقل اس مسئلہ میں کوئی کام نہیں آسکتی کیوں کہ اس وجود کے اثبات میں وہ یکسر درماندہ ہے۔ اللہ کے وجود پر ایمان لانا واجب ہے جب تک مسلمان رسول کی صداقت اور اس کی تعلیمات کی حقانیت پر ایمان رکھتا ہے۔ یہ گروہ اس بات کو بھول جاتا ہے یا نظر انداز کر دیتا ہے کہ انبیاء و رسل پر ایمان لانا بالکل ابتدا ہی میں واجب ہے اور انبیاء و رسل کی تصدیق دراصل عقل کے وجود اور اس کے صحیح احکام سے استناد کا ناگزیر تقاضا ہے۔

چوں کہ یہ گروہ ایمان کا راستہ عقل کو نہیں بلکہ سمع کو قرار دیتا ہے اس لیے ابن رشد ایسی زبان میں بات کرتے ہیں جو ان کی سمجھ میں آسکے۔ وہ قرآن کریم کے سمعی و نقلی دلائل سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کے سامنے ایسی آیات پیش کرتے ہیں جن کا ظاہری مفہوم بغیر کسی تاویل کی گنجائش کے عقل کے استعمال پر زور دیتا ہے اور وجود خداوندی اور ایمان کے استحکام کی خاطر عقل کو کام میں لانے کی دعوت دیتا ہے:

يَـٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ الَّذِىْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّ السَّمَآءَ بِنَآءً وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔[۳۸]

(لوگو! بندگی اختیار کرو اپنے اس رب کی جو تمہارا اور تم سے پہلے جو لوگ ہو گزرے ہیں، ان سب کا خالق ہے، تمہارے بچنے کی توقع اسی صورت سے ہوسکتی ہے۔ وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسمان کی چھت بنائی۔ اوپر سے پانی برسایا اور اس کے ذریعہ سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر

تمہارے لیے رزق بہم پہنچایا پس جب تم یہ جانتے ہو تو دوسروں کو اللہ کا مدِ مقابل نہ ٹھہراؤ)

اور بھی متعدد آیات ہیں جو اس مفہوم کی ترجمانی کرتی ہیں۔

ابن رشد اس گروہ کی تردید اور اس کی کم عقلی پر مرثیہ خوانی کے لیے زیادہ وقت نہیں دیتے۔ بس یہ کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں: "ایسے لوگوں کا وجود ناممکن نہیں ہے جن کی عقلی بوسیدگی اور سفاہت اس درجہ کو پہنچ چکی ہو کہ وہ ان شرعی دلائل کو نہ سمجھ سکیں جنہیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عوام کے سامنے پیش کیا ہے۔ ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے۔ اگر یہ لوگ موجود ہوں تو سماعی جہت سے ان کے لیے ایمان لانا فرض ہے۔"[39] ابن رشد ایسے عوامی افراد اور گروہوں کے بارے میں جن کی قوت ادراک عقلی برہانی دلائل تو کجا جدلی و خطابی دلائل کو بھی قبول نہیں کر سکتی، یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ان کا ایمان ظاہر تک محدود رہنا چاہیے۔ ایسے سوالات انہیں نہیں کرنا چاہئے جو ان کی فکری و عقلی سطح سے بلند ہوں اور مفکر یا حکیم کے لیے مناسب نہیں ہے کہ ان کے سامنے دلائل و براہین پیش کرے یا ایسے امور کی تفصیلات میں انہیں داخل کرنے کی کوشش کرے جن سے ان کے عقائد مضطرب ہو سکتے ہوں۔

البتہ اشعری دلائل پر دیر تک وہ توقف کرتے ہیں کیوں کہ ان کی تحریروں میں ایسے دلائل موجود ہیں جن کا منطق سے تعلق ہے گرچہ وہ دلائل ابن رشد کے نزدیک منطقی نہیں ہیں کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ اشاعرہ جدلی دلائل کے ایسے مجموعہ پر انحصار کرتے ہیں جس کی تردید و تغلیط اس طرح کی جا سکتی ہے کہ صحت مند علمی نقد کے سامنے وہ ٹھہر نہ سکیں۔

اشاعرہ نے وجود باری کے اثبات میں دو دلائل سے کام لیا ہے: ایک برہان وہ ہے جو ان کے نظریہ کے مطابق جوہر فرد پر منحصر ہے، دوسرا برہان وہ ہے جو ممکن اور واجب کے درمیان تفریق کی بنیاد قائم کرتا ہے۔

(الف) جوہر فرد کے نظریہ پر قائم دلیل

اس سے اشاعرہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ عالم کے حدوث کے ذریعہ وجود خداوندی پر دلیل قائم کریں چنانچہ انہیں مجبور ہو کر جوہر فرد کے حدوث کے اثبات سے اس آخری مسئلہ

کی صحت پر دلیل قائم کرنی پڑی اس طرح کہ عالم کے اجسام بسیط نہیں ہیں بلکہ فردی جواہر سے مرکب ہیں۔

جوہر فرد کے حادث ہونے پر تین مقدمات انہوں نے ترتیب دیے:

جواہر اعراض سے الگ نہیں ہو سکتے اور یہ کہ یہ اعراض حادث ہیں کیوں کہ ان میں تبدیلی آتی ہے اور یہ کہ جو حوادث سے الگ نہیں ہو سکتے وہ بھی حادث ہیں[۱۴۰] جب یہ جواہر حادث ہیں تو وہ عالم جو ان سے تالیف پاتا ہے وہ بھی حادث ہوگا اور اپنے حدوث کے لیے کسی سبب کا محتاج ہوگا اور سبب خود اللہ کی ذات ہے۔

ابن رشد کی رائے ہے کہ دلیل نہ منطقی ہے نہ برہانی، اس کے ساتھ وہ ژولیدہ بھی ہے جس کا سمجھ پانا مشکل ہے۔ عوام تو کجا جو لوگ فن مجادلہ میں مہارت رکھتے ہیں وہ بھی اسے نہیں سمجھ سکتے کیوں یہ مقدمات ایسے نتیجہ تک انسان کو پہنچاتے ہیں جو کوئی حل پیش نہیں کرتا۔

ابن رشد ان تمام اشکالات کو پیش کرتے ہیں جن کا اس نتیجہ سے پیدا ہونے کا امکان ہے اور ان کے دلائل کا توڑ دوسرے جدلی دلائل سے کرتے ہیں جن سے معاملہ مزید پیچیدہ ہو جاتا ہے چہ جائیکہ وہ ان تینوں مقدمات پر تنقید کرتے جن پر انہوں نے اپنے دلائل کی بنیاد رکھی ہے۔[۱۴۱] ابن رشد یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایسی دلیل ہے جس کا حل پیش کرنے سے علمائے کلام عاجز ہیں، پھر ان کے لیے یہ کیسے روا ہے کہ وہ عوام کو انہیں سمجھانے کی زحمت مول لیں؟

یہ ایک ایسا بوجھ ہے جو انسانی طاقت سے باہر ہے جبکہ معرفت خداوندی کا وہ طریقہ جو قرآن نے عوام کو دینا چاہا وہ زیادہ واضح اور اشعری طریقہ سے زیادہ آسان ہے اور یہی طریقہ فلاسفہ و حکماء کا رہا ہے۔[۱۴۲]

(ب) ممکن و واجب کی دلیل

اشاعرہ کے نزدیک وجود باری پر استدلال کا جو دوسرا طریقہ ہے اس پر ابن رشد تنقید کرتے ہیں اور یہ ابو المعالی الجوینی کا طریقہ ہے جو ممکن و واجب کے درمیان تفریق کے نظریہ میں منحصر ہے۔ عالم کا حدوث جائز ہے اور یہ ممکن ہے کہ جس طریقہ پر موجود ہے اس کے علاوہ دوسرے طریقہ پر وہ موجود ہوتا، اس لیے کسی ایسے سبب کا وجود ناگزیر ہے جو اسے

اس طرز پر قرار دے جس پر اس وقت وہ موجود ہے۔

ابن رشد یہ سمجھتے ہیں کہ اس دلیل کے مقدمات خطابی ہیں اور صانع کی حکمت کو غلط ٹھہراتے ہیں کیوں کہ ''حکمت اس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے کہ اسباب کی معرفت حاصل ہو۔ اگر شئی کے لیے ایسے ناگزیر اسباب نہیں ہیں جو اس کے وجود کا اس صفت کے ساتھ تقاضا کریں جس کے ساتھ وہ نوع موجود ہے تو یہاں کوئی ایسی معرفت نہ ہوگی جو حکیم کو بطور خاص حاصل ہو اور دوسرا اس سے محروم ہو، جس طرح قابل صنعت امور کے وجود میں ناگزیر اسباب نہ ہوں تو سرے سے کوئی صنعت نہ ہوگی جس کا انتساب صانع کے ساتھ کیا جا سکے اور جو صانع نہیں ہے وہ اس سے محروم رہے۔[۴۳]

درحقیقت اس طرح کی دلیلوں پر تنقید کرتے وقت صحت وصداقت کے ساتھ ابن رشد نے جانبداری کی ہے کیوں کہ وہ الٰہی قدرت ومشیت کو خلق کی ضروریات کے سامنے خم کر دیتے ہیں گویا کہ خدائی تخلیق وصنعت گری ان سابق ضروریات کے تابع تھی جن کا تقاضا یہ تھا کہ وہ اس تخلیق کو اسی صورت میں پیش کرے اور دوسری کسی صورت میں پیش کرنے سے اجتناب کرے۔ اشاعرہ عام طور سے صحیح رخ پر سوچتے ہیں اور امام جوینی کی رائے صائب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ الٰہی ارادہ ان مشابہات سے بری ہے اور خدائی ارادہ کو اسی طرز پر تصور کرتے ہیں جو اس کے لیے واجب ہے۔ ان کے خیال میں ایسے قوانین اور ضروریات کا وجود نہیں ہے جو خدائی ارادہ پر حکومت کریں کیوں کہ وہ ارادۂ مطلق ہے۔ اللہ تعالیٰ تخلیق و صنعت گری کے جو قوانین بنانا چاہتا ہے ان میں حکمت وضرورت بس اس وجہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اللہ نے اسی طرز پر تخلیق کا ارادہ کیا۔ عالم اور اس کے قوانین میں ظاہر ہونے والی ضرورت اور حکمت ذاتی اسباب کی وجہ سے نہیں ہے جو اس عالم اور ان قوانین کے ساتھ مخصوص ہوں۔

چنانچہ تھامس اکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ء) جو ابن رشد سے بڑی حد تک متاثر ہے اور دور وسطیٰ کے بڑے مسیحی فلاسفہ میں اس کا شمار ہوتا ہے، اس نے اس دلیل کی گہرائی کو سمجھا اور عالم کی تخلیق اور خدائی ارادہ کی مطلق آزادی پر دلیل دیتے وقت اسے استعمال کیا۔ اس کی رائے

میں بالفعل موجود عالم ممکن الوجود عالم سے افضل نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس سے بہتر عالم کی تخلیق کرے۔ اگر اس عالم کو ہم جمال و کمال کی انتہائی بلندیوں پر پاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تخلیق اسی طرح کی ہے۔

ابن رشد اس خیال سے متفق نہیں ہیں، وہ اس کے برعکس دوسری رائے رکھتے ہیں کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ یہ عالم اس لیے وجود میں آیا ہے کہ جس عالم کے سب سے افضل ہونے کا امکان ہوسکتا تھا یہی ہے، گویا اس سے بہترین عالم کی تخلیق اب امکان میں نہیں ہے جس سے ہمارے خیال کے مطابق وہ الٰہی قدرت وارادہ کی حد بندی کرنا چاہتے تھے حالاں کہ ابن رشد اس سے بے نیاز تھے البتہ وہ اپنے دور کے تمام دلائل پر تنقید کرنا چاہتے تھے تاکہ اپنے پسندیدہ جدید دلائل پیش کرسکیں۔

ممکن و واجب کی وہ دلیل جو الجوینی نے پیش کی ہے، اسلامی فلسفہ اور علم کلام میں اہمیت اور افادیت رکھتی ہے بلکہ فلسفہ تھامس اکویناس نے اسی کی بنیاد پر مسیحی دور وسطیٰ میں اپنے مابعد الطبیعاتی نظریات کی عمارت کھڑی کی۔[۴۴]

یہ دلیل ایک اساس رکھتی ہے جس کا سہارا لے کر شیخ الرئیس ابن سینا نے ایک دوسری دلیل کی بنیاد رکھی جسے یوروپین مفکرین نے ان سے اخذ کیا۔ ابن سینا ممکنات کی دو انواع میں تفریق کرتے ہیں۔ ایک نوع وہ ہے جسے ممکن فی ذاتہ کہا جاتا ہے اور دوسری نوع وہ ہے جس کی صفت یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ واجب لغیرہ اور ممکن فی حد ذاتہ ہے جہاں تک پہلی نوع کا تعلق ہے تو اس کی بالفعل تخلیق خدائی ارادہ کا تقاضا نہیں ہے اور دوسری نوع بالفعل وجود میں آنے کے بعد ممکن فی ذاتہ ہوگئی چنانچہ حقائق کے ارادہ کی بنیاد پر اس کا وجود واجب ہوگا۔

اس آخری نوع میں ہم دو چیزوں میں تفریق کرسکتے ہیں: ماہیت اور وجود، ماہیت سے مراد شی کا مجرد امکان ہے لیکن وجود ایسی شی ہے جو خارج سے ماہیت کو لاحق ہوتی ہے اور مجرد امکانی کو وجود ضروری بنا دیتی ہے اور یہ ماہیتیں جو ممکن فی ذاتہ اور واجب لغیرہ ہیں ان کا وجود اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ ان کے وجود کو عدم پر ترجیح دی جائے سوائے اس موجود

کے جو بذاتہٖ واجب الوجود ہے کیوں کہ اگر اس خالق کو بھی واجب الوجود لغیرہ مان لیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا چنانچہ واجب بذاتہٖ موجود پر توقف ناگزیر ہے اور وہی اس عالم میں موجود تخلیقی سلسلہ کا آخری سبب ہے۔[45]

فارابی بھی اس دلیل کو کام میں لاتے ہیں اور وجود باری پر اپنے فلسفیانہ استدلال کی بنیاد اسی کو قرار دیتے ہیں اور اپنے تمام منطقی نتائج کا اس سے استخراج کرتے ہیں۔[46] بلکہ یہ دلیل جدید فلسفہ میں سرایت کر چکی ہے چنانچہ جدید فلسفہ کا بانی ڈیکارٹ بھی اس دلیل کو اساس بناتا ہے اور خلق اور عالم سے متعلق وجود اور ماہیت کے درمیان تفریق کرتا ہے اور خلق سے متعلق وجود اور ماہیت کی وحدت کا قائل ہے اور ماہیت اور وجود کی یہ وحدت دور جدید میں مختلف مفکرین اور فلاسفہ نے پیش کی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ابن رشد وجود خداوندی پر اشعری استدلال سے مطمئن نہیں ہیں کیوں کہ ان کے خیال کے مطابق معرفت خداوندی کے اشعری طریقے یقینی نظری طریقے نہیں ہیں بلکہ انہیں یقینی شرعی طریقے بھی نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ تھوڑی سی غور و فکر سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ شرعی طریقے دو خصوصیات رکھتے ہیں: وہ یقینی ہوتے ہیں اور بسیط غیر مرکب ہوتے ہیں یعنی ان کے مقدمات کم ہوتے ہیں اور ان کے نتائج اوّلین مقدمات سے قریب تر ہوتے ہیں۔[47]

(ج) صوفیاء کے دلائل

ابن رشد معرفت الٰہی کے متصوفانہ طریقوں سے بھی مطمئن نہیں ہیں کیوں کہ صوفیاء وجود خداوندی پر استدلال کے لیے عقلی اور منطقی دلائل کو کام میں نہیں لاتے۔ ان کے نزدیک خدا ہر دلیل سے واضح تر اور ہر برہان سے ماوراء ہے۔ اس کے برعکس ان کا عقیدہ ہے کہ معرفت وجود الٰہی اشراقی معرفت سے متعلق ہے جس کا نزول دلوں پر اس وقت ہوتا ہے جب نفسی و روحانی مجاہدہ کا حق ادا کر دیا جاتا ہے۔ یہاں معرفت تخمینی ہوتی ہے جو شہوات کے خاتمہ اور تزکیہ و تربیت کے فروغ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

صوفیاء نے اپنے اس مسلک کی تائید میں قرآنی نصوص سے بھی استدلال کیا ہے۔ ان

کے نزدیک حسب ذیل آیات سے ان کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے:

واتَّقُوا اللّٰهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ۔ (بقرہ:۲۸۲)

(اللہ سے ڈرو اور وہ تم کو صحیح طریق عمل کی تعلیم دیتا ہے)

وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا۔ (عنکبوت:۶۹)

(جو لوگ ہماری خاطر مجاہدہ کریں گے، انہیں ہم راستے دکھائیں گے)

اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَاناً۔ (انفال:۲۹)

(اگر تم خدا ترسی اختیار کرو گے تو وہ تمہارے لیے کسوٹی بہم پہنچا دے گا)

گرچہ ابن رشد خدا کی معرفت وادراک کے لیے اس طریقہ کے اصول ومبادی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کا خیال یہ ہے کہ معرفت کا یہ طریقہ خواص کے لیے تو مفید ہوسکتا ہے عوام اس سے مستفید نہیں ہوسکتے کیوں کہ اس طریقہ پر قدرت اُن ہی لوگوں کو ہوسکتی ہے جو خود غرضانہ مشاہدات اور نفسی رغبتوں سے دست کش ہوچکے ہوں اور مشقت طلب روحانی مجاہدات کی طاقت رکھتے ہوں۔ ان کے نزدیک وجود خداوندی پر استدلال کے لیے جس طریقہ کی پیروی ضروری ہے وہ غور وفکر کا طریقہ ہے یہ طریقہ خاص وعام سب کے لیے ہے اور اسی طریقہ کی طرف قرآن نے بھی بلایا ہے اور اس کے اسالیب اور متنوع طریقوں کی معرفت پر ابھارا ہے۔[۴۸]

یہ وہ طریقہ ہے جو شریعت وحکمت یا مذہب وعقل کا جامع ہے اس سے ابن رشد اس تطابق اور وحدت پر دلیل فراہم کرتے ہیں جو عقل ونقل کے درمیان اور آسمانی شریعت اور انسانی فکر کے درمیان ممکن ہے۔ ابن رشد ایسے دلائل پیش کرتے ہیں جو مذہب وفلسفہ کے درمیان ہم آہنگی کے مسئلہ پر بہترین اور موثر دلائل ہیں۔

وجود خداوندی پر ابن رشد کے دلائل

ابن رشد ایک طرف ظواہر، متکلمین اور اہل تصوف کے دلائل کی تردید کرتے ہیں اور ان سب پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ ان کی نگاہ میں شرعی نہیں ہیں یعنی یہ وہ دلائل نہیں ہیں جنہیں قرآن نے استعمال کیا ہے اور جن کو استعمال کرنے پر عوام کو ابھارا ہے اسی طرح ان کی نظر

میں یہ منطقی دلائل بھی نہیں ہیں جن سے اس طرح کی حجت قائم ہو سکے جو مثال کے طور پر ریاضیاتی دلائل میں ہوتی ہے۔ دوسری طرف ابن رشد اپنے شرعی و عقلی دلائل اور ان فلسفیانہ دلائل کو بھی پیش کرتے ہیں جو ان کی نظر میں دین اسلام کی تعلیمات سے ہم آہنگ ہیں۔

(الف) خدائی رحمت کی دلیل

ابن رشد رحمت الٰہی کو دلیل بنانے کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی فطرت اور کائنات میں متعین مقاصد کا وجود اللہ کے وجود پر دلیل ہے۔ یہ عقلی دلیل دو بدیہی بنیادوں پر قائم ہے جن کو اختیار کرنے کے بعد آدمی کو مجادلہ یا گروہ بندی کے اس طریقہ پر عمل کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جس میں مسلمان فلاسفہ اور متکلمین مہارت رکھتے ہیں۔

اس دلیل کی پہلی بدیہی بنیاد یہ ہے کہ یہ کائناتی نظام بیک وقت ہمارے احساسات و جذبات اور عقل دونوں کے سامنے ایک حیرت انگیز وحدت اور ہم آہنگی پیش کرتا ہے جو اس کے اجزاء میں اور کائنات اور اس کے ظواہر میں موجود ہے اور ہمیں بتاتا ہے کہ یہ ہم آہنگی انسان کے لیے اور اس دنیا کی ہر مخلوق کے لیے مفید ہے۔

رات اور دن کا آنا جانا، موسموں کا تغیر، سورج، چاند، ستاروں، ہواؤں، بارش، حیوانات، نباتات اور دوسری لامحدود موجودات کا وجود انسان کی زندگی سے سازگاری رکھتا ہے بلکہ اس دنیا کی ہر شئی کی حیات سے ہم آہنگ ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں: ''یہی رحمت اور الٰہی توجہ بدن کے اعضا اور حیوانوں کے اعضا میں بھی نمایاں ہے یعنی یہ انسان کی زندگی اور اس کے وجود سے ہم آہنگ ہے۔''[۴۹] اس سے ملتی جلتی دلیل چھ صدیوں بعد مشہور جرمن فلسفی کانٹ نے بھی اختیار کی۔ یہ وہ فکر ہے جس نے کائنات میں ''داخلی مقصدیت'' کے وجود کو ثابت کیا۔[۵۰]

اس دلیل کی دوسری بدیہی بنیاد یہ ہے کہ واضح مقاصد اتفاق کی پیداوار نہیں ہیں بلکہ ایک خالق کے ارادہ کا نتیجہ ہیں۔ ابن رشد کے خیال میں کائنات اور اس کے مختلف اجزا میں وحدت و مطابقت کے مشاہدہ سے ماخوذ یہ عقلی دلیل تمام انسانوں کے لیے یکساں طور پر مفید ہے۔ یہ عوام کے لیے مناسب ہے جو مخلوقات میں مقصد کے وجود کے اعتراف کے سلسلہ

میں حسی شواہد پر اعتماد کرتے ہیں۔ اسی طرح ان علماء کے لیے بھی کارآمد ہے جن کے علم اور تحقیق میں اتنا ہی اضافہ ہوتا ہے جتنا وہ ایسے نئے قوانین وحقائق دریافت کرتے ہیں جو ان کے ایمان کو بڑھا دیتے ہیں اور مظاہر فطرت میں خدائی رحمت وحکمت کے وجود کی تصدیق کرتے ہیں۔

ابن رشد کے خیال میں یہ دلیل عبرت پذیری کے لیے موزوں ہے کیوں کہ وہ قرآن کریم کے استدلالات سے ہم آہنگ ہے اور جس طرح وہ عقلی دلیل ہے اسی طرح دینی دلیل بھی ہے کیوں کہ قرآن کریم کی آیات میں اس کا بکثرت استعمال ہے:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً۔ وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً وَّجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاساً وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشاً۔[۵۱]

(کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ہم نے زمین کو فرش بنایا اور پہاڑوں کو میخوں کی طرح گاڑ دیا اور تمہیں (مردوں اور عورتوں کے) جوڑوں کی شکل میں پیدا کیا اور تمہاری نیند کو باعث سکون بنایا اور رات کو پردہ پوش اور دن کو معاش کا وقت بنایا)

تَبَارَكَ الَّذِیْ جَعَلَ فِیْ السَّمَآءِ بُرُوجاً وَجَعَلَ فِیْهَا سِرَاجاً وَقَمَراً مُّنِیْراً (فرقان:۶۱)

(بڑا متبرک ہے وہ جس نے آسمان میں برج بنائے اور اس میں ایک چراغ اور ایک چمکتا چاند روشن کیا)

(فَلْيَنْظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبّاً ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقّاً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبّاً وَعِنَباً وَقَضْباً۔[۵۲]

(پھر انسان ذرا اپنی خوراک کو دیکھے، ہم نے خوب پانی لنڈھایا، پھر زمین کو عجیب طرح پھاڑا، پھر اس کے اندر غلے اگائے اور انگور اور ترکاریاں)

الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ

تَعۡلَمُوۡنَ۔ [۵۳]

(وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسمان کی چھت بنائی، اوپر سے پانی برسایا اور اس کے ذریعہ ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمہارے لیے رزق بہم پہنچایا، پس جب تم یہ جانتے ہو تو دوسروں کو اللہ کا مد مقابل نہ ٹھراؤ)

(ب) تخلیق کی دلیل

حیوانات و نباتات کا وجود اور خود زندگی کا مظہر نظریہ تخلیق کے اثبات کے لیے کافی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ عالم کے اجزاء اور اجرام ساوی کی حرکتیں بھی تخلیق کا مظہر ہیں کیوں کہ یہ متعین مقاصد کی تحصیل کے لیے مسخر ہیں اور ہر وہ چیز جو مسخر ہو اس کا مخلوق ہونا لازم ہے جب ان ذی روح وغیر ذی روح تمام اشیاء کا حادث ہونا ثابت ہو گیا تو خالق کا وجود نا گزیر ہو گیا۔ یہ دلیل علماء اور عوام سب کے لیے ہے اور فریقین میں سے کسی کا موقف بھی مختلف نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ علم و معرفت کے تناسب سے درجہ کا فرق ہو۔

عوام کائنات کا ایک خالق اس لیے تسلیم کرتے ہیں کہ ان کی آنکھیں صنعت گری کے واضح آثار دیکھتی ہیں البتہ علماء تخلیق کے مفہوم کا گہرا ادراک رکھتے ہیں کیوں کہ وہ محض حواس کی رہنمائی پر اکتفا نہیں کر سکتے بلکہ علمی دلائل سے بھی اس کا ادراک کرتے ہیں۔ [۵۴]

اس عقلی دلیل کے متعدد شواہد شریعت میں موجود ہیں۔ قرآن کہتا ہے:

فَلۡيَنۡظُرِ الۡاِنۡسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنۡ مَّآءٍ دَافِقٍ۔ [۵۵]

(پھر ذرا انسان یہ دیکھ لے کہ وہ کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے، ایک اچھلنے والے پانی سے پیدا کیا گیا ہے)

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ۔ [۵۶]

(تو کیا یہ اونٹوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بنائے گئے)

يَـا أَيُّهَـا الـنَّـاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسۡتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَّخۡلُقُوا ذُبَاباً وَّلَوِ اجۡتَمَعُوا لَهُ (حج:۷۳)

(لوگوں ایک مثال دی جاتی ہے غور سے سنو، جن معبودوں کو تم خدا کو چھوڑ کر

پکارتے ہو وہ سب مل کر ایک مکھی بھی پیدا کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے)

ابن رشد کہتے ہیں کہ قرآن کریم نے تخلیق و رحمت الٰہی کی دونوں دلیلیں جمع کر دی ہیں اور ان کے درمیان مکمل سازگاری پیدا کر دی ہے تاکہ دونوں دلیلوں کی یکجائی کی وجہ سے معاملہ بالکل واضح ہو جائے اور کوئی ابہام نہ رہے۔ مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجئے:

يَـا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّـقُـونَ الَّـذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَآءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (بقرہ:۲۱-۲۲)

(لوگو! بندگی اختیار کرو اپنے اس رب کی جو تمہارا اور تم سے پہلے جو لوگ ہو گزرے ہیں ان سب کا خالق ہے، تمہارے بچنے کی توقع اسی صورت میں ہو سکتی ہے، وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسمان کی چھت بنائی، اوپر سے پانی برسایا اور اس کے ذریعہ سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمہارے لیے رزق بہم پہنچایا۔ پس جب تم یہ جانتے ہو تو دوسروں کو اللہ کا مدمقابل نہ ٹھہراؤ)

اس میں دلیل تخلیق کی طرف اشارہ ہے اور اس آیت کے مندرجہ ذیل حصہ میں رحمت الٰہی کی دلیل کارفرما ہے:

الَّـذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (بقرہ:۲۲)

(وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا، آسمان کی چھت بنائی، اوپر سے پانی برسایا اور اس کے ذریعہ سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمہارے لیے رزق بہم پہنچایا۔ پس جب تم یہ جانتے ہو تو دوسروں کو اللہ کا مدمقابل نہ ٹھہراؤ)[۵۷]

اور بھی متعدد آیات ہیں جن کی تعداد ان آیتوں سے زیادہ ہے جن میں کسی ایک دلیل

کا تذکرہ ہے۔ ابن رشد کے مطابق قرآن کا یہ طریقۂ استدلال ہی صحیح ہے کہ عوام اور علماء سب اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

یہ طریقہ عوام کے لیے اس لیے مفید ہے کہ یہ ان کے فطری میلان اور راست قوت فیصلہ کو براہِ راست اپیل کرتا ہے اور علماء کے لیے اس لیے موزوں ہے کہ علم الٰہی کی صنعت و حکمت کے اسرار سے پردے اٹھاتا ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں "اس سے واضح ہو گیا کہ صانع حقیقی کے وجود پر دلالت انہی دو قسموں میں منحصر ہے: رحمت الٰہی کی دلیل اور تخلیق کی دلیل۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہی دونوں طریقے خواص کے طریقے ہیں، خواص سے مراد علماء ہیں اور جمہور کے طریقے بھی یہی ہیں، ان دونوں معرفتوں کے درمیان فرق صرف تفصیلات میں ہے یعنی عوام تخلیق و رحمت کے دلائل سے صرف اسی پر اکتفا کرتے ہیں جو علم حواس پر مبنی ہوں اور علماء اس سے آگے بڑھ کر برہان و استدلال کی قسم کی چیزیں بھی چاہتے ہیں۔ علماء کثرت علم ہی کی بنا پر عوام سے افضل نہیں ہیں بلکہ ایک ہی چیز کی معرفت و ادراک میں بھی کافی فرق رہتا ہے۔"[۵۸]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابن رشد ان خطابی و جدلی دلائل کو پسند نہیں کرتے جو متکلمین اور صوفیاء اور دوسرے تمام اسلامی فرقوں کے یہاں مروج رہا ہے۔ بلکہ انہوں نے منطقی استدلال پر قائم فلسفیانہ دلائل دیے اور شریعت و عقل کے درمیان اور حکمت و مذہب کے درمیان وحدت و ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے خاص طور سے وجود باری تعالیٰ پر استدلال کرتے ہوئے بڑے واضح اور صاف ستھرے انداز میں دلیلیں دیں۔ وہ اپنے عقلی دلائل کو ہمیشہ آیات قرآنی سے مضبوط و مستحکم بنائے رہے جس سے ان کی پختگی میں اور اضافہ ہوتا گیا۔ اسی طرح مابعد الطبیعاتی مسائل کے بے ربط ماحول میں وہ مذہب اور عقل کے درمیان مطابقت کی کوشش کرتے رہے، عقلی و مذہبی انداز میں خدا کے وجود پر ابن رشد نے جو دلائل دیے اور ان کا سرا واضح فطری عقلیت سے جوڑ دیا اور قرآن و سنت سے تائید حاصل کی وہی انداز دوسرے مسائل کے تئیں بھی انہوں نے اختیار کیا خاص طور سے خدا کی وحدانیت اور صفات کے مسائل میں جن میں ہمیشہ مختلف اسلامی فرقوں میں معرکہ آرائی رہی

ہے ابن رشد کا طریقۂ استدلال سادہ اور عقلی ہے۔

۲- وحدانیت الٰہی

توحید کے حق میں استدلال کے لیے ابن رشد عقل کی فطرت اور قرآن کریم کی آیات کا سہارا لیتے ہیں تا کہ بیک وقت مذہب اور عقل کے درمیان مکمل وحدت پیدا ہو سکے۔ وہ متکلمانہ اسالیب سے مطمئن نہیں ہیں کیوں کہ ان ہی مناظرانہ اور جدلی طریقے قرار دیتے ہیں۔ گرچہ ابن رشد بھی اپنے عقلی دلائل ان ہی آیات الٰہی سے اخذ کرتے ہیں جن سے متکلمین اور بطور خاص اشاعرہ نے اپنے براہین مستنبط کیے ہیں لیکن ان کا طریقہ استدلال اس طریقہ سے مختلف ہو جاتا ہے جسے یہ متکلمین استعمال کرتے چلے آئے ہیں۔

اشاعرہ کے مناظرانہ وجدلی دلائل قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات پر مبنی ہیں:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا۔ (انبیاء:۲۲)

(اگر آسمان وزمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا نظام بگڑ جاتا)

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (مومنون:۹۱)

(اللہ نے کسی کو اپنی اولاد نہیں بنایا ہے اور کوئی دوسرا خدا اس کے ساتھ نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہر خدا اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا اور پھر وہ ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتے۔ پاک ہے اللہ ان باتوں سے جو یہ بناتے ہیں)

قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً۔ (بنی اسرائیل:۴۲)

(اے نبیؐ! ان سے کہو کہ اگر اللہ کے ساتھ دوسرے خدا بھی ہوتے جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں، تو وہ مالک عرش کے مقام کو پہنچنے کی کوشش ضرور کرتے)

معتزلی اور اشعری متکلمین ان آیات سے ایک خاص طریقہ سے اپنی دلیل مستنبط کرتے ہیں۔ وہ طریقہ عقلی تقسیم یا ''تقسیم وتفریق'' کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہے کہ دو خدا ہیں

تو ان دونوں کے درمیان اختلاف کا پیدا ہونا جائز ہوگا اس طرح سے کہ ایک عالم کی تخلیق کا ارادہ کرے گا اور دوسرا ارادہ نہیں کرے گا اور اس صورت میں ان کی رائے کے مطابق یہ اختلاف مندرجہ ذیل عقلی صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ظہور پذیر ہوگا یا تو دونوں کا ارادہ تکمیل کو پہنچے گا یا دونوں کا ارادہ فسخ ہو جائے گا یا ایک کا ارادہ مکمل ہوگا اور دوسرے کا باطل ہو جائے گا، پہلی صورت میں عالم بیک وقت موجود بھی ہوگا اور موجود نہیں بھی ہوگا اور دوسری صورت میں عالم غیر موجود بھی ہوگا اور غیر معدوم بھی، اور تیسری صورت میں جس خدا کا ارادہ مکمل ہوگا وہ حقیقی خدا ہوگا اور دوسرا خدا عاجز و درماندہ ہوگا اور خدا کہلانے کا اہل نہ ہوگا۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ دوسری صورت پہلی صورت ہی کی معکوس صورت ہے اور ان میں سے ایک کافی ہے کیوں کہ توحید کا عقیدہ حسی بداہت میں شامل ہے اور عقل ان زحمتوں سے بے نیاز ہے۔

اسی طرح ان کی دلیل خدا اور انسان کے درمیان مماثلت پر قائم ہے کیوں کہ وہ لوگ انسانوں کے درمیان جو کچھ دیکھتے ہیں اسے عالم الٰہی پر منطبق کرنا چاہتے ہیں یعنی اختلاف کو خداؤں کی جانب منسوب کرتے ہیں اگر ہم ان کے طریقے کی پیروی کریں اور ان کے جدلی انداز کو اپنائیں تو ہمیں کہنا پڑے گا کہ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ دونوں خداؤں میں اختلاف کے بجائے اتفاق ہو جائے یا ایک خدا عالم کے بعض حصوں پر فعل کرے اور دوسرا خدا دوسرے حصوں پر یا دونوں باری باری فعل کریں۔ اسی طرح تشکیک کے اور بھی دروازے کھلیں گے جن میں عوام کا داخلہ مناسب نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں یقین سے زیادہ بے یقینی پیدا کرتی ہیں۔ اسی لیے ابن رشد ان کی اس دلیل کو استدلالی یا شرعی نہیں مانتے۔ یہ دلیل استدلالی اس لیے نہیں ہے کہ فطرت سلیم اور منطق سلیم کے اصولوں سے میل نہیں کھاتی اور قرآنی دلیل اس لیے نہیں ہے کہ عوام مطمئن تو کیا ہوتے اسے سمجھ بھی نہیں سکتے۔

یہ دلیل جسے وہ اپنی اصطلاح میں ''سبر و تقسیم'' کہتے ہیں، اہل منطق کے یہاں ''القیاس الشرطی المنفصل'' کہلاتی ہے[59] اور یہ اس دلیل کے خلاف ہے جو آیت میں موجود ہے اور جسے ماہرین منطق ''قیاس شرطی متصل'' کہتے ہیں اور اس سے ان کی مراد

وہ دلیل ہوتی ہے جو استدلال و برہان کی مکمل قسموں کی صحیح تعبیر کرے، جہاں ایک مفروضہ ہوتا ہے اور پھر اس کی صداقت پر دلیلیں ہوتی ہیں۔ اگر منطقی صحیح نتائج تک قاری کو پہنچا دے تو وہ سچا ہوتا ہے اور اگر غلط نتائج نکلیں تو اس کا ترک کرنا واجب ہو جاتا ہے۔[۶۰]

ابن رشد اپنے عقلی استدلال کا ماخذ قرآن کریم کی اس آیت کو قرار دیتے ہیں:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا۔ (انبیاء:۲۲)

(اگر آسمان و زمین میں ایک اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو دونوں کا نظام بگڑ جاتا)

یہ آیت ایک ایسے بدیہی مفہوم کی توضیح کرتی ہے جو انسان کی فطرت کی پکار ہے کیوں کہ تمام انسان بنظر چشم دیکھتے ہیں کہ اگر کسی شہر میں دو بادشاہ موجود ہوں تو اس سے شہر کی ترقی و بہتری خطرے میں پڑ جاتی ہے، سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک بالفعل بادشاہ ہو جسے دوسرے تابع فرمانروا کی جانب سے کسی مزاحمت ومخالفت کا اندیشہ نہ ہو اور کوئی کام ایسا نہ کرے جو دوسرے کی منشا کے خلاف ہو۔[۶۱] ایسے ناکارہ اور بے بس شخص کو خدا تو کجا بادشاہ کا نام بھی نہیں دیا جا سکتا۔

دوسری آیت یہ ہے:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (مومنون:۹۱)

(اللہ نے کسی کو اپنی اولاد نہیں بنایا ہے اور کوئی دوسرا خدا اس کے ساتھ نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہر خدا اپنی مخلوق کو لے کر الگ ہو جاتا اور پھر وہ ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتے۔ پاک ہے اللہ ان باتوں سے جو یہ بناتے ہیں)

یہ آیت پہلے تو خدا کی اولاد کا انکار کرتی ہے پھر متعدد خداؤں کے وجود کے ناممکن ہونے پر دلیل دیتی ہے کیوں کہ ہر خدا کچھ افعال کرے گا جو دوسرے خدا کے افعال سے مختلف ہوں گے۔ یہ باہم متصادم افعال کسی ایسے وجود پر گواہی نہیں دے سکتے، جس کے اندر ماہرانہ صنعت گری اور گہری حکمت موجود ہو لیکن وہ تصور جو عقل و احساس کو بیک وقت اپیل

کرتا ہے اور ایسے متعدد خداؤں کے امکان کو مسترد کر دیتا ہے جن کے افعال باہم متصادم ہوں، ایک ایسے عالم کا وجود ہے جس کی صنعت و تخلیق میں غایت درجہ کی حکمت ہو۔[۶۲]

اس سلسلہ کی آخری آیت یہ ہے:

قُلْ لَّوْ كَانَ مَعَهُ اٰلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ اِذًا لَّابْتَغَوْا اِلٰى ذِى الْعَرْشِ سَبِيْلًا۔ (بنی اسرائیل:۴۲)

(اے نبیؐ! ان سے کہو کہ اگر اللہ کے ساتھ دوسرے خدا بھی ہوتے جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں، تو وہ مالک عرش کے مقام کو پہنچنے کی کوشش ضرور کرتے)

یہ آیت دو متعدد خداؤں کے وجود کے ناممکن ہونے پر دلیل ہے کیوں کہ تخلیق کرنے کی طاقت ان دونوں میں نہیں پائی جاسکتی اور اگر یہ ممکن ہوتا تو واجب ہوتا کہ یہ سارے خدا عرش پر متمکن ہوں اور اس سے متعدد عرشوں کا وجود ناگزیر ٹھہرتا جبکہ ایک ہی عرش کی گنجائش ہے۔

ابن رشد تاکید کے ساتھ یہ صراحت کرتے ہیں کہ متعدد خداؤں کا عقیدہ خود سے وجود میں نہیں آسکتا کیوں کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یا تو ان تمام خداؤں کی عالم کی تخلیق و حفاظت سے درماندگی کا اعتراف کیا جائے یا یہ تسلیم کیا جائے کہ دنیا کا نظام فاسد ہے اور یہ واجب التردید ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر اللہ کے سوا دوسرے خدا بھی ہوتے تو یہ عالم فاسد نظر آتا لیکن اس سے استثناء کیا کہ یہ عالم فاسد نہیں ہے اس لیے واجب ٹھہرا کر صرف ایک خدا ہو۔[۶۳]

متکلمین کے دلائل پر تنقید

توحید کے سلسلہ میں ابن رشد کی عمیق و بسیط عقلیت نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے وہ متکلمین کے دلائل پر تنقید و تبصرہ کرتے ہیں جہاں عقلی تقسیم کو بنیاد بنایا جاتا ہے اور مجادلہ و مناظرہ کو ذریعہ بنا کر مخاطب کو مطمئن کیا جاتا ہے۔ ابن رشد کا استدلالی طریقہ جو قرآن کریم کی آیات سے ماخوذ ہے، عوام و خواص دونوں کے لیے بیک وقت مفید اور قابل عمل ہے گرچہ خواص کو یہ امتیاز حاصل رہے گا کہ اگر وہ کائنات پر غور کریں گے اور اس میں مخفی نظم و ربط سے واقف ہوں گے تو ان کے اس یقین میں اضافہ ہوگا کہ یہ نظم و وحدت کی لڑی میں

پروئی ہوئی کائنات صرف ایک خدا کی تخلیق ہو سکتی ہے جس کا کوئی ساجھی دار نہیں ہو سکتا۔

اس طرح علم و معرفت پر ابھارنے کی قرآنی حکمت سامنے آتی ہے تاکہ ان کا ایمان مکمل ہو۔ وجود خداوندی کے دلائل کیساتھ ہی یہ مقصد پورا ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ہر مسلمان کو سمجھنی چاہیئے اس لیے کہ تخلیق و رحمت خداوندی کی دلیلیں معرفت و تحقیق کی حلیف اور ان کا محرک ہیں۔

یہ عقلی و استدلالی اسلوب ابن رشد متعدد مسائل میں کام میں لاتے ہیں جیسے قدرت، ارادہ، کلام اور ان دوسری صفات الٰہی کا عقائدی مسئلہ ہے جن میں سے بعض چیزوں سے ہم بحث کر چکے ہیں اور عبرت پذیری کی خاطر عالم غیب و عالم شہادت میں لازمی تفریق کی بنیاد رکھ چکے ہیں حالاں کہ یہ وہ نکتہ ہے جس سے اشاعرہ و معتزلہ دونوں غافل رہے ہیں۔ ابن رشد اس علمی اسلوب کا استعمال قضا و قدر، بعث بعد الموت، خلود، آزادیٔ انسان اور دوسرے ان عقلی مسائل کے سلسلہ میں کرتے ہیں جو فلاسفہ کا موضوع بحث رہے ہیں اور جن کا نہایت واضح جواب قرآن کریم کی آیات میں موجود ہے جسے صحیح الفطرت اور عقل سلیم والا انسان بیک نظر دیکھ لیتا ہے اور غور و فکر کرنے والا انسان بڑے سادہ آسان اور واضح اسلوب میں ان کے دلائل بھی فراہم کر دیتا ہے، اسے مناظرہ و مجادلہ کے دلائل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ وہ عقل کے ان منطقی دلائل کو استعمال کرتا ہے جو عوام و خواص کے لیے یکساں مفید ہیں۔

ابن رشد کے فلسفیانہ اثرات

اگر ہم دور وسطیٰ اور دور جدید کے یوروپین فلسفہ پر ابن رشد کے اثرات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہے کہ ہم ان ادوار کے فلسفیانہ افکار و نظریات کا مطالعہ کریں تاکہ ان اثرات کا بہتر تجزیہ کر سکیں۔

اگر یوروپ میں دورِ وسطیٰ میں ارسطو ''معلم اول'' یا فلسفی کا لقب پانے کا مستحق ہے تو ابن رشد اس کا سب سے بڑا شارح قرار دیا جاتا ہے کیوں کہ اس نے اپنے سے پہلے کے تمام شارحین پر مہر لگا دی کہ وہ سب ان نتائج تک نہ پہنچ سکے تھے جن تک ابن رشد پہنچے کیوں کہ ابن رشد کی یہ شرحیں احاطہ و گہرائی میں ممتاز تھیں۔ مزید برآں انہوں نے اس فلسفہ پر

اضافے بھی کیے۔ انہوں نے ارسطو کی حقیقی تصانیف کی ٹوہ لگائی اور ان تالیفات سے گریز کیا جو غلطی سے ارسطو کی جانب منسوب تھیں۔ مثال کے طور پر "کتاب الربوبیہ" یا "اوثولوجیا ارسطاطالیس" جسے اولین مترجمین نے عربی میں منتقل کیا جن میں کندی (۸۰۱-۸۶۷ء) وغیرہ شامل ہیں اور غلطی سے اس کتاب کو ارسطو کی جانب منسوب کر دیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ افلاطون سے تعلق رکھتی ہے۔

کندی، فارابی (۸۳۲-۹۵۰ء) اور ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷ء) نے اس غلطی کی وجہ سے یہ سمجھ لیا کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں میں تطبیق ممکن ہوگئی ہے بلکہ فارابی نے بعض ایسی کتابیں لکھیں جن میں دونوں فلسفیوں کو اس نے جمع کرنے کی کوشش کی۔[۶۴] اور ان ہی غلط نتائج کی بنیاد پر مشائی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی گئی۔

چنانچہ ابن رشد نے ارسطو کے حقیقی فلسفہ کی تعیین کی اور اس کی تحریروں کی شرح و تحلیل اور ان کا توضیح و تجزیہ کیا۔ اس کام میں مزید استحکام اس طرح پیدا ہوگیا کہ سلطنت موحدین کے ایک خلیفہ ابو یعقوب یوسف نے ابن طفیل کی موجودگی میں ان سے اس ذمہ داری کو نبھانے کا وعدہ لے لیا۔ چنانچہ انہوں نے ارسطو کی تالیفات کا مطالعہ کیا اور تین قسم کے فلسفیانہ تجزیے ہمارے سامنے پیش کیے: شرحیں، جوامع اور تلخیصات۔ ان میں ارسطو کے فلسفہ اور اس کے مقاصد کا احاطہ کیا اور اپنی منفرد صلاحیتوں کے ذریعہ ان میں کافی اضافے کیے، چنانچہ بادو یونیورسٹی کئی سو سال پہلے انہیں ان خدمات کے صلے میں "روح و عقل ارسطو" کے لقب سے نواز چکی ہے۔[۶۵]

ابن رشد کی تمام شرحیں، تخلیقی کتابیں اور تالیفات، جن میں عقل و مذہب یا شریعت و حکمت کے درمیان وحدت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، دور وسطیٰ کی لاطینی زبان میں منتقل ہوگئی تھیں جبکہ تھامس اکویناس Thomas Aquinas نے دوست ولیم مویربک Moerbeke سے ان کی تمام کتابوں کا ترجمہ کرنے کی درخواست کی تھی۔[۶۶]

تھامس اکویناس نے بعد میں ان کتابوں کا مطالعہ کیا اور بڑی حد تک ان سے متاثر ہوا بلکہ مابعد الطبیعیات، الٰہیات اور دوام نفس سے متعلق ابن رشد کے فلسفیانہ افکار اکویناس

کے فلسفہ کا جزو بن گئے، چنانچہ ابن رشد کی شرحوں کا استناد اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا کہ ارسطو کی وہ کتابیں جو بعد میں براہ راست یونانی سے ترجمہ کی گئیں وہ ابن رشد سے بے نیاز نہ رہ سکیں۔ پیرس کے پادری نے ایک زمانے میں یونیورسٹی میں ارسطو کا مطالعہ ممنوع قرار دے دیا تھا اور تیرہویں صدی کے نصف میں اس کی تدریس اور مطالعہ کرنا گمراہ کن ٹھہرا دیا گیا جبکہ ابن رشد کا فلسفہ علمی والٰہیاتی حلقوں میں رائج ہو چکا تھا اور وہ عقلی تحریکیں ان سے غذا حاصل کر چکی تھیں، جنھوں نے پادریوں کے اقتدار کے خلاف ہنگامہ برپا کیا۔ ایک وقت وہ آیا کہ ایک صدی کے بعد ہی اس یورنیورسٹی نے اپنے اساتذہ سے یہ عہد لیا کہ وہ کسی ایسی چیز کی تعلیم نہ دیں جو ابن رشد کی تشریح کے مطابق فلسفۂ ارسطو کے خلاف ہوں، پھر تو ابن رشد کی کتابیں ہمیشہ کے لیے مطالعہ وتحقیق کے مرجع کا کام کرنے لگیں اور یونیورسٹیوں، دانش گاہوں اور بازاروں میں عام ہوگئیں۔

تجربی فلسفہ کا بانی راجر بیکن (۱۲۱۴-۱۲۹۴ء) ابن رشد سے متاثر ہوا۔ وہ ایک فرانسیسی راہب تھا لیکن فریڈرک ثانی شہنشاہ صقلیہ (۱۱۹۴-۱۲۵۰ء) نے جب ابن رشد کے افکار وخیالات سے دلچسپی ظاہر کی اور ان کی تمام کتابوں کے ترجمہ کا حکم دیا تو راجر بیکن بھی ان افکار وآراء سے خاصا متاثر ہوا۔ فرڈرک نے میخائل سکاٹ کو ابن رشد کی ان تمام شرحوں کے ترجمہ کرنے کا حکم دیا جنہیں اس نے جامعہ بولون اور جامعہ پیرس کو بھیجا تھا۔

تیرہویں صدی اور اس کے بعد کے زمانہ میں ایسا کوئی یوروپین باقی نہ رہا جسے علم و ثقافت سے دلچسپی رہی ہو اور اس نے ابن رشد کے بارے میں کچھ نہ سنا ہو اور اس کی تعریف یا تردید نہ کی ہو۔

استاذ عقاد ابن رشد پر اپنی کتاب میں لکھتے ہیں کہ تیرہویں صدی کے بعد یوروپ میں جتنے فلسفہ کے اسکول وجود میں آئے وہ سب قریب یا دور سے ابن رشد سے نسبت رکھتے ہیں چاہے اس علم وثقافت سے واقفیت کا مسئلہ ہو یا اس پر تبصرہ وتنقید کرنے والوں کی تشریحات وتعلیقات سے آگاہی کا مسئلہ ہو۔[٦٧]

عقاد یہودیوں وغیرہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہودی فلسفی اسپنوزا نے ابن رشد

کے معاصر موسیٰ بن میمون سے استفادہ کیا جبکہ موسیٰ بن میمون نے ابن رشد کا فلسفہ اختیار کیا تھا بطور خاص مابعد الطبیعیاتی اور الٰہیاتی مسائل میں وہ ابن رشد کا پیرو تھا، یہودی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ رشدی فلسفہ کا اثر مسیحیت کی طرح یہودیت کے فلسفہ پر بھی نمایاں ہے گرچہ مقدار اور کیفیت میں دونوں میں فرق ہے۔[۶۸]

فکری تاریخ نے اس مشہور فلسفیانہ مجادلہ کے ریکارڈ کو محفوظ رکھا ہے جو ابن رشد اور غزالی کے درمیان واقع ہوا۔ غزالی نے اپنی کتاب "تھافة الفلاسفة" لکھی چنانچہ ابن رشد نے اس کی تردید میں "تھافة التھافة" تحریر کی پھر ابن تیمیہ (۶۶۱-۷۲۸ء) نے ابن رشد کا محاسبہ کیا اور "مناھج الادلة" کے دلائل سے جرح کیا اور اپنی کتاب "الرد علی المنطقیین" لکھی جس میں ارسطو کی منطق کے مقابلہ میں اسلامی منطق کی بنیاد رکھی۔

فقہاء اور متکلمین و فلاسفہ کے درمیان نویں صدی ہجری تک یہ معرکہ آرائی ہوتی رہی، تا آنکہ خلافت عثمانیہ کے سلطان محمد الفاتح نے خوجہ زادہ (وفات ۸۹۳ء) کو امام غزالی کی تھافة الفلاسفة اور ابن رشد کی تھافة التھافة کے درمیان تقابلی مطالعہ کا حکم دیا چنانچہ اس عالم نے اپنی معروف کتاب اسی موضوع پر ترتیب دی۔

یورپ میں تیرہویں صدی سے سولہویں صدی تک رشدی فلسفہ پر بحث و مباحثہ کا سلسلہ کبھی منقطع نہ ہوا تا آنکہ انیسویں صدی میں ارنسٹ رینان (۱۸۲۳-۱۸۹۲ء) نے اپنی مشہور تالیف "ابن رشد اور رشدی فلسفہ" لکھ کر نئے سرے سے اس بحث کا آغاز کر دیا۔

ابن رشد کے افکار اور فلسفیانہ نظریات پر یہ تاریخی و علمی تحقیقات منظر عالم پر نہ آتیں اگر ان میں گہرائی و زندگی نہ ہوتی۔ ان نظریات نے مابعد الطبیعیاتی و عقائدی مباحث میں جان پیدا کی اور عقل و فکر سے ان کا رشتہ استوار کیا اور مفکرین اور فلاسفہ کی دلچسپیوں اور علمی مشاغل نے عقل اور مذہب، حکمت اور شریعت کے درمیان تطبیق کی راہیں ہموار کیں۔ اس طرح ابن رشد کا فلسفہ خدائی و انسانی صفات و افعال کی وحدت کا ایک نیا پیکر تراش کر سامنے آیا۔

حواشی و تعلقات

۱- ابن طفیل، حیّ بن یقظان، تحقیق ڈاکٹر عبدالحلیم محمود ص ۱۱۶، طبع اوّل مکتبۃ الانجلو المصریۃ (بغیر تاریخ کے)

۲- الغزالی، المنقذ من الضلال، ص ۱۷۸، ۱۷۹، تحقیق ڈاکٹر عبدالحلیم محمود طبع اول، دارالکتب الحدیثہ ۱۹۷۱ء

۳- سورۃ الحشر (۵۹):۲

۴- اعراف:۱۸۵

۵- انعام:۷۵

۶- سورۃ الغاشیہ:۱۷، ۱۸

۷- سورۃ آل عمران:۱۹۱

۸- ابن رشد، فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال، تحقیق محمد عمارہ ص ۲۲، ۲۳، طبع اول دارالمعارف ۱۹۷۳ء

۹- ابن رشد، فصل المقال، ص ۲۴

۱۰- ابن رشد، فصل المقال، ص ۲۵

۱۱- نفس مصدر ص ۲۶

۱۲- ابوحامد الغزالی فی الذکری المئویۃ التأسیسیۃ لمیلادہ ص ۱۷۱

۱۳- ابن رشد، فصل المقال، ص ۲۶

۱۴- نفس مصدر، ص ۲۸

۱۵- سورۃ النحل:۱۲۵

۱۶- ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۲

۱۷- نفس مصدر، ص ۳۷

۱۸- نفس مصدر ۳۲

۱۹- نفس مصدر ص ۳۳

۲۰- سورة آل عمران:۷

۲۱- ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۷، ۳۸

۲۲- ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۵

۲۳- یہاں اشارہ امام غزالی کے اس قول کی طرف ہے جو رسول کی تکذیب کرنے والے اور تواتر کا انکار کرنے والے کی تکفیر کرنے کے بعد انہوں نے کہا ہے...... اخبار آحاد سے جو چیز ثابت ہو اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہے لیکن اجماع کا انکار کرنے والا محل نظر ہے کیوں کہ اجماع کے قطعی دلیل ہونے کی معرفت میں ابہام ہے۔ جیسے علم اصول فقہ کی تحصیل کرنے والے کی معرفت میں ابہام موجود ہے۔ نظّام نے اجماع کے حجت ہونے سے انکار کیا ہے چنانچہ اجماع کا حجت ہونا مختلف فیہ ہے۔ فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، ص ۱۶، قاہرہ ۱۹۰۷ء

۲۴- یعنی وہ ایسا قول ہے جو شئی کی ماہیت پر دلالت کرے۔

۲۵- ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۹

۲۶- نفس مصدر

۲۷- نفس مصدر ص ۴۰

۲۸- نفس مصدر ص ۴۱

۲۹- نفس مصدر ص ۴۲

۳۰- سورة هود:۷

۳۱- سورة ابراهيم:۴۸

۳۲- ابن رشد، فصل المقال، ص ۴۹

۳۳- نفس مصدر ص ۴۳

۳۴- نفس مصدر ص ۴۴

۳۵- الغزالی، فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، ص۵-۹
وجود ذاتی سے مراد احساس وعقل سے خارج ثابت حقیقی وجود ہے۔ وجود حسی سے مراد ایسا وجود ہے جو قوت باصرہ میں سما سکے اور آنکھ سے باہر اس کا وجود نہ ہو۔ وجود خیالی سے مراد ان محسوسات کی وہ شکل ہے جو احساس سے غائب ہو جائے اور ایک نئی صورت تشکیل دے دے۔ عقلی وجود یہ ہے کہ شئی کی ایک روح، ایک حقیقت اور ایک مفہوم ہو خیال، احساس یا خارج میں اس کی کوئی صورت نظر نہ آئے عقل بس اس کے مفہوم کو اخذ کر سکے۔ وجود شبہی سے مراد یہ ہے کہ خود شئی موجود ہو اسکی صورت یا اس کی حقیقت کا خارج، احساس خیال یا عقل میں موجود ہونا کافی نہیں ہے لیکن موجود ایک دوسری شئی ہو جو کسی خواص یا صفت میں اس کے مشابہ ہو۔

۳۶- یہاں ابن رشد کو غلط فہمی ہوئی ہے کیوں کہ اس مسئلہ میں غزالی کی کتابیں بعث جسمانی اور حسی جزا کے منکرین کی تکفیر کرتی رہیں۔ چنانچہ جب ہم ان کی تصنیفات "المضنون بہ"، فیصل التفرقة"، رسالة العقائد"، المنقذمن الضلال، اور ''فضائح الباطنیہ'' کا مطالعہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ وہ اس سلسلہ کی آیات کی تاویل نہیں کرتے۔ احقاق حق کے لیے ہم یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ غزالی نے معاد و جزا کی آیات میں ایسے دلائل تلاش نہیں کیے جن سے معاد کی حسیت کے وجوب کو ثابت کیا جا سکے بلکہ محض اس کے ممکن ہونے کو ثابت کیا یہ نظریہ انہوں نے اپنی کتاب ''الاقتصاد فی الاعتقاد'' میں ص۱۲۲ پر بیان کیا ہے۔

۳۷- ابن رشد، فصل المقال، ص۱۵

۳۸- سورة البقرة: ۲۰، ۲۱

۳۹- ابن رشد، منهاج الادلة، ص۱۳۵

۴۰- نفس مصدر، ص۱۳۰-۱۴۳

۴۱- نفس مصدر، ص۱۳۹-۱۴۳

۴۲- نفس مصدر، ص۱۴۳-۱۴۴

۴۳- ممکن واجب کی جہت سے تھامس اکوینا س کی وجود خداوندی پر تیسری دلیل کے لیے دیکھیے

یوسف کرم، تاریخ الفلسفة فی العصر الوسیط، ص۱۵۸، دارالمعارف، طبع ثالث (بغیر تاریخ کے)

۴۵- ابن سینا، الاشارات والتنبیہات، القسم الثالث، طبع ثانی ص ۱۹-۲۷، ۴۹ تحقیق ڈاکٹر سلیمان دنیا، دارالمعارف ۱۹۶۸ء

۴۶- الفارابی، أهل المدینة الفاضلة، ص۱-۳، دارالسعادة قاہرہ ۱۹۰۷ء

۴۷- ابن رشد، مناهج الادلة، ص۱۴۸

۴۸- نفس مصدر، ص۱۴۹

۴۹- نفس مصدر، ص۱۵۰

۵۰- دیکھئے ڈاکٹر محمود قاسم، المنطق الحدیث ومناهج البحث، ص۹۸، دارالمعارف، طبع خامس، قاہرہ ۱۹۶۸ء

۵۱- سورة النبا: ۵-۱۱

۵۲- سورة العبس: ۲۳-۲۸

۵۳- سورة البقره: ۲۲-۲۷

۵۴- ابن رشد، مناهج الادلة، ص۱۵۴

۵۵- سورة الطارق: ۵-۶

۵۶- سورة الغاشیه: ۱۷

۵۷- ابن رشد، مناهج الادلة، ص۱۵۲

۵۸- نفس مصدر، ص۱۵۳-۱۵۴

۵۹- نفس مصدر، ص۱۵۸

۶۰- ڈاکٹر محمود قاسم، المنطق الحدیث ومناهج البحث، ص۱۶۱

۶۱- ابن رشد، مناهج الادلة، ص۱۵۵

۶۲- نفس مصدر، ص۱۵۶

۶۳- نفس مصدر، ص۱۵۹

۶۴- دیکھئے فارابی، کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین أفلاطون و أرسطو، ضمن مجموعۃ من ثمانیۃ رسائل، طبع اوّل قاہرہ، ۱۹۰۷ء

۶۵- ارنسٹ رینان، ابن رشد والرشدیۃ، ص ۱۹۵ ترجمہ عادل زعیتر، طبع اول قاہرہ ۱۹۵۷ء

۶۶- کاریہ CARRE: التعلیین والأسمیین

۶۷- العقاد، ابن رشد، ص ۵۱-۵۰، بیروت طبع اوّل ۱۹۵۷ء

۶۸- تراث اسرائیل Legacy of Israel اور اسپنوزا کے فلسفہ پر ابراہام ولفسون کی کتاب، عقاد سے منقول ابن رشد، ص ۵۱

۱- عربی مآخذ

ابن رشد، تہافۃ التہافۃ، تحقیق، ڈاکٹر سلیمان دنیا، طبع اول دار المعارف ۱۹۷۱ء

- مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ، تحقیق ڈاکٹر محمود قاسم، طبع ثانی، الانجلو ۱۹۶۴ء
- فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال، و ضمیمہ فی العلم الالٰہی، تحقیق ڈاکٹر محمد عمارہ طبع اول دار المعارف ۱۹۷۲ء۔
- تلخیص مابعد الطبیعۃ، تحقیق ڈاکٹر محمد عثمان امین، قاہرہ ۱۹۵۸ء
- ابن سینا، الاشارات والتنبیہات، تحقیق سلیمان دنیا، طبع اول، دار المعارف ۱۹۶۸ء
- ابن طفیل، حی بن یقظان، تحقیق ڈاکٹر عبدالحلیم محمود طبع اول مکتبۃ الانجلو المصریۃ (بغیر تاریخ کے)
- فرح أنطون، ابن رشد و فلسفتہ، طبع اول الاسکندریہ ۱۹۰۳ء
- ارنسٹ رینان، ابن رشد والرشدیۃ، ترجمہ عادل زعیتر، قاہرہ ۱۹۵۷ء
- الاشعری، مقالات الاسلامیین، تحقیق محمد محی الدین طبع ثانی النہضۃ المصریۃ ۱۹۶۹ء
- عباس محمود عقاد، ابن رشد، طبع اول بیروت ۱۹۵۷ء
- عبدالواحد المراکشی: المعجب فی تلخیص المغرب، تحقیق محمد سعید عریان، قاہرہ ۱۹۶۳ء
- الغزالی، تہافۃ الفلاسفۃ، تحقیق ڈاکٹر سلیمان دنیا، طبع رابع، دار المعارف ۱۹۶۶ء
- الجام العوام عن علم الکلام، مکتبۃ الجندی ضمن مجموعۃ القاہرہ ۱۹۷۰ء

- الاقتصاد فی الاعتقاد، مکتبہ الجندی ۱۹۷۲ء
- الفخر الرازی، اعتقادات فرق المسلمین والمشرقین علی سامی النشار، قاہرہ ۱۹۳۸ء
- الجرجانی، التعریفات، طبع اول قاہرہ ۱۹۳۸ء
- محمد عمارہ، المادیة والمثالیة فی فلسفة ابن رشد، دار المعارف ۱۹۷۱ء
- ڈاکٹر محمد قاسم، ابن رشد و فلسفته الدینیة طبع ثالث، الانجلو قاہرہ ۱۹۶۹ء
- نظریة المعرفة عند ابن رشد و تأویلها لدی توماس الاکوینی
- الفارابی: کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، ضمن مجموعۃ من ثمانیۃ رسائل القاہرہ ۱۹۰۷ء
- یوسف کرم: تاریخ الفلسفة الأوربیة، طبع ثالث، دار المعارف، (بغیر تاریخ کے)

۲- غیر عربی مآخذ

ALDO MIELI LA SCIENCE ARAB:ET SON ROLE DANS L EOLUTION SCIENTIFIQUE MONDIALE THE LEGACY OF ISLAM, 1943.

G. SARTON 1. INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCE-(1927-1947)

2- THE HISTORY OF SCIENCE, 20TH NEW HUMANISM

W. DURANT, THE STAGE OF CIVILIZATION --- DR. SAYYED HOSSEIN NASR, ISLAMIC STUDIES BEIRUT, FIRST PUBLISHED, 1967

ابن خلدون کا ادبی اسلوب

خاندانی پس منظر

عبدالرحمٰن بن خلدون، اشبیلیہ کے ایک خاندان کے چشم و چراغ تھے جو ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب نقل وطن کر کے تیونس آ گئے تھے اور عربوں کے قبیلہ کندہ سے وائل بن حجر کی اولاد میں سے تھے۔ ان کے مورث اعلیٰ خالد، معروف بہ خلدون (جن کی وجہ سے خاندان کے سب افراد ابن خلدون کہلانے لگے) تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی میں یمن سے اندلس کی طرف ہجرت کر گئے تھے۔ وہاں ان کی نسل کے متعدد افراد اہم انتظامی عہدوں پر فائز رہے بعض قرمونہ میں اور بعض اشبیلیہ میں۔ اندلس کے الموحدون کی سلطنت کا سقوط ہوا اور عیسائیوں نے مسلسل جارحیت کی تو خلدون کا خاندان سبتہ چلا گیا اور دونوں بھائیوں عبدالرحمٰن اور یحییٰ کے پردادا الحسین حفصی خاندان کے حکمراں ابوزکریا کی دعوت پر بالآخر بونہ میں سکونت پذیر ہو گئے۔

حفصی امراء اور رئیسوں نے الحسن اور ان کے بیٹے ابوبکر محمد کے ساتھ اکرام کا معاملہ کیا، ابوبکر محمد کو جن کا لقب عامل الأشغال (یعنی محاسب اعلیٰ) تھا، قید خانے میں گلا گھونٹ کر مار ڈالا گیا۔ ان کے بیٹے محمد نے بنو حفص کے دربار میں متعدد اہم عہدے حاصل کیے۔ اس محمد کے بیٹے نے، جس کا نام بھی محمد ہی تھا، تمام سرکاری عہدوں کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا تاکہ پوری توجہ سے مطالعہ اور مراقبہ میں مشغول رہ سکیں۔ اقامت و سکونت تیونس ہی میں رہی اور ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء کی وبائے طاعون میں لقمہ اجل بنے۔ ان کے تین بیٹے تھے، جن میں سے بڑے محمد نے کوئی علمی کام نہ کیا اور نہ سیاست میں کوئی دلچسپی دکھائی۔ البتہ عبدالرحمٰن اور یحییٰ نے سیاست داں اور مؤرخ کی حیثیت سے بڑا نام کمایا۔

ولادت اور تعلیم

عبدالرحمٰن (ابوزید) ملقب بہ ولی الدین تیونس میں یکم رمضان ۷۳۲ھ/ ۲۷ مئی

۱۳۳۲ء کو پیدا ہوئے اور قاہرہ میں ۲۵ رمضان ۸۰۸ھ/۱۶ مارچ ۱۴۰۶ء کو فوت ہوئے۔
قرآن پاک حفظ کرنے کے بعد اپنے والد اور تیونس کے ماہر اساتذہ سے تعلیم حاصل کی اور بڑی دلچسپی اور توجہ کے ساتھ نحو، لغت، فقہ، حدیث اور شعر و شاعری کی تحصیل میں مصروف ہو گئے۔ ابوالحسن المرینی نے ۷۴۸ھ/۱۳۴۷ء میں تیونس پر قبضہ کیا تو عبدالرحمٰن بن خلدون نے ان علمائے المغرب کے درس سے بھی استفادہ کیا جو حکمراں کے دربار سے منسلک تھے اور اس طرح منطق و فلسفہ، کلام، قانون شریعت اور علوم عربیہ کی دوسری شاخوں میں بھی تبحر حاصل کیا۔ ابن خلدون نے اس دور میں مرینی دربار کے عہدہ داروں اور جید علماء سے جو تعلقات استوار کیے ان سے بعد میں فاس کے دربار میں اعلیٰ مناصب تک پہنچنے میں بڑی مدد ملی، ابھی ان کی عمر بمشکل اکیس برس کی تھی کہ انہیں تیونس کے بادشاہ کا کاتب العلامۃ مقرر کیا گیا مگر تھوڑے ہی عرصے کے بعد جب شہر میں بدامنی پھیلی تو وہ اس عہدہ کو چھوڑ کر ابن مزنی، حاکم زاب کے پاس بسکرہ پہنچ گئے۔

سیاست و انتظامیہ کے تجربات

عبدالرحمٰن بن خلدون نے اپنی زندگی میں مختلف حکومتوں کا نشیب و فراز دیکھا اور ہر ایک کی انتظامیہ میں کسی نہ کسی عہدہ میں مامور بھی رہے۔ جب مرینی سلطان ابوعنان نے تلمسان اور بجایہ تک تمام مشرقی علاقوں پر قبضہ کر لیا تو انہوں نے اس کی ملازمت اختیار کر لی اور ایک مرینی سپہ سالار کے ماتحت ایک جنگی مہم میں حصہ بھی لیا، علماء کی درخواست پر سلطان نے اسے فاس آنے کی دعوت دی۔ چنانچہ ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء میں وہ فاس گئے اور سلطان کے کاتب بن گئے۔ اپنے دور کے بہترین اساتذہ کی نگرانی میں تعلیم کا سلسلہ آپ نے اس حالت میں بھی جاری رکھا۔ ۷۵۷ھ/۱۳۵۶ء میں وہ عتابِ حکومت کا نشانہ بنے اور دو مرتبہ قید بھی ہوئے۔ نئے سلطان ابوسالم نے ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں انہیں تقرب عطا کیا اور وہ سلطان کے کاتب اور بعد میں قاضی القضاۃ مقرر ہوئے۔ ابوسالم کے قتل کے بعد بدنام وزیر عمر بن عبداللہ کے دور میں وہ پھر معتوب ہوئے لیکن انہیں غرناطہ جانے کی اجازت بہرحال مل گئی، جہاں وہ بنو احمر کے دربار میں مقیم رہے اور مشہور وزیر ابن الخطیب

کے ساتھ رابطہ و دوستی استوار کیا۔ دو سال بعد جب یہ دوستی سرد پڑ گئی تو وہ بجایہ کے حفصی حاکم ابوعبداللہ کی دعوت پر وہاں چلے گئے۔ ابوعبداللہ نے انہیں اپنا حاجب بنا لیا اور انہیں ایک خطیب کا منصب اور معلمی کی ایک جگہ بھی مل گئی۔ یہ بات ۷۶۶ھ/۱۳۶۴ء کی ہے۔

اس واقعہ کے دوسرے سال والیٔ قسنطین نے بجایہ فتح کر لیا تو ابن خلدون بسکرہ واپس گئے۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد انہوں نے تلمسان کے عبدالوادی خاندان کے بادشاہ ابوحمو ثانی سے خط و کتابت کی اور اپنے بھائی یحییٰ کو اس کا حاجب بنا کر اس کے پاس روانہ کیا اور اس کے لیے متعدد عربی قبائل کی حمایت حاصل کر لی۔ علاوہ ازیں تیونس کے بادشاہ ابواسحٰق اور اس کے بیٹے اور جانشین خالد کے ساتھ اس کا اتحاد کرا دیا۔ اس کے بعد وہ خود بھی تلمسان چلے گئے اور تھوڑے ہی دنوں میں جب ابوحمو کو مرینی سلطان عبدالعزیز نے دارالسلطنت سے نکال دیا تو ابن خلدون نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور عبدالعزیز کو اپنی خدمات پیش کر دیں۔ بسکرہ کی محفوظ پناہ گاہ سے اس زمانہ میں جب المغرب جنگوں اور بغاوتوں کی مصیبت میں مبتلا تھا وہ ابوحمو کے خلاف عبدالعزیز کی مسلسل حمایت کرتے رہے۔ ۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء میں وہ فاس گئے اور وہاں سے ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء میں غرناطہ روانہ ہوئے۔ تاہم غرناطہ کے سلطان نے مرینیوں کے اکسانے پر انہیں تلمسان کی بندرگاہ ہُنین میں بھجوا دیا۔ تلمسان میں ابوحمو نے پھر ان کا دوستانہ استقبال کیا مگر اب ابن خلدون نے بادشاہوں کی مصاحبت سے اجتناب کرنے کا عزم کر لیا اور قلعۂ ابن سلامہ چلا گیا جہاں اپنی مشہور زمانہ تاریخ لکھنے کا آغاز کر دیا۔ ۷۸۰ھ/۱۳۷۸ء تک وہ وہیں مقیم رہے۔ اس کے بعد کتابوں کی مراجعت کے لیے تیونس چلے گئے۔

قاہرہ میں سکونت اور وفات

۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء میں ابن خلدون نے حج کا فیصلہ کیا۔ مکہ جاتے ہوئے وہ اسکندریہ میں یکم شوال ۷۸۴ھ/ دسمبر ۱۳۸۲ء کو ٹھہرے اور قاہرہ میں ۹/ ذوالقعدہ ۷۸۴ھ/ ۴/ جنوری ۱۳۸۳ء کو اقامت کی جہاں پہلے جامع الازہر میں اور بعد میں القمحیہ میں درس دیا۔ ۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء میں سلطان الظاہر برقوق نے انہیں مالکی قاضی القضاۃ مقرر کر دیا۔ اس کے تھوڑے دنوں کے بعد سمندر میں جہاز غرق ہو جانے سے ان کا خاندان اور پورا اثاثہ، جو

تیونس سے مصر کو آ رہا تھا، تباہ ہو گیا۔ اس حادثہ نے ان کی زندگی کو بدل کر رکھ دیا۔ انہوں نے اپنی باقی زندگی کو نیک کاموں کے لیے وقف کرنے کا فیصلہ کیا۔ سب سے پہلے ۷۸۹ھ/ ۱۳۸۷ء میں اپنا حج مکمل کیا۔ جمادی الاولیٰ ۷۹۰ھ/ ۱۳۹۹ء میں وہ پھر قاہرہ میں تھوڑے عرصے کے لیے مالکی قاضی القضاۃ بنائے گئے مگر اوائل ۸۰۳ھ/ اواخر ۱۴۰۰ء میں معزول کر دیے گئے۔ ۸۰۳ھ/ ۱۴۰۱ء میں وہ سلطان الناصر کے ساتھ دیگر قاضیوں کی ہمراہی میں تیمور کے خلاف جنگ کے لیے دمشق روانہ ہوئے۔ ۲۳ر جمادی الاولیٰ ۸۰۳ھ/ ۱۴ر جنوری ۱۴۰۱ء کو ابن خلدون کو قلعۂ دمشق کی فصیل پر رسّوں کی مدد سے نیچے اتارا گیا اور انہوں نے تیمور سے ملاقات کی، تیمور ان کی گفتگو اور وجاہت سے بہت متاثر ہوا۔ تقریباً ڈیڑھ ماہ بعد ابن خلدون نے تیمور سے دوسری ملاقات کی مگر اس کے فوراً بعد انہیں قاہرہ واپس آنا پڑا، واپسی کے بعد وہ پھر قاہرہ کے قاضی بنائے گئے اور چند وقفوں کے ساتھ اپنی وفات تک اسی عہدے پر فائز رہے۔

علم العمران کا بانی

علامہ عبدالرحمٰن بن خلدون تاریخ اسلام کی ان نامور اور قابل فخر شخصیات میں سے ہیں جن کی زندگی، خدمات اور افکار کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں نے آپ کے افکار و نظریات اور علم العمران اور تاریخ نگاری کے اصولوں کے سلسلے میں تشکیل کردہ آپ کے رجحانات اور بنیادوں پر معرکہ آراء بحثیں کی ہیں۔ علم العمران (سوشیالوجی) کے بانی اور مؤسس کی حیثیت سے آپ کا جس قدر تفصیلی و تجزیاتی مطالعہ مغرب میں ہوا شاید امام غزالیؒ (۴۵۰-۴۷۸ھ/ ۱۰۵۸-۱۰۸۵ء) کے علاوہ کسی دیگر مسلم مفکر کو یہ امتیاز اور خوش بختی حاصل نہ ہو سکی۔

علامہ ابن خلدون اور امام غزالی پر مغربی محققین اور قلم کاروں نے اپنی توجہات کو مرکوز کیا اور ان کے افکار و خدمات کو موضوع بحث بنایا تو بلاشبہ اس کی بنیادی وجہ ان مفکرین کے امتیازی کارنامے اور منفرد خدمات تھیں مگر اسلامی تاریخ و تہذیب کے ایک طالب علم کو یہ بات کھٹکتی ہے کہ دوسرے ممتاز مفکرین اور نسبتاً زیادہ قد آور شخصیات کو ان مغربی مصنفین نے

موضوع بحث کیوں نہ بنایا اوران کے افکار ونظریات ان کی توجہ اور عنایت کیوں حاصل نہ کر سکے۔ مثال کے طور پر شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ" (۶۶۱-۷۲۸ھ/۱۲۶۳-۱۳۲۸ء) اسلامی تاریخ کے وہ مایہ ناز مصلح ومجدد ہیں جنہوں نے جہاد واجتہاد کے دونوں میدانوں میں اپنی صلاحیتیں اسلام کے لیے وقف کیں۔ غیر اسلامی افکار کے اختلاط کے خلاف نبردآزمائی کی، تحریف وتلبیس کے لیے کوشاں تمام عناصر اور گروہوں کے خلاف سینہ سپر رہے۔ عقل ونقل میں موافقت کے مسئلہ پر دلائل کے انبار لگادیے اور اصلاح وتجدید کا وہ عظیم الشان کارنامہ انجام دیا کہ تاریخ اسلامی میں منفرد مقام کے حامل قرار پائے مگر ان کے بے لچک رویہ، ٹھیٹھ اسلامی منہاج، خالص اسلامی طریقہ کار کی وجہ سے مغرب نے انہیں قابل توجہ نہ سمجھا۔ یہی سلوک دیگر علماء ومصلحین کے ساتھ بھی روا رکھا گیا۔

علامہ ابن خلدون کی جو تحریریں خوش بختی سے دستیاب ہیں ان میں اسلامی تاریخ کے موضوع پر آپ کی کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر اور خودنوشت کتاب التعریف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً بڑی اہم سمجھی جاتی ہیں۔ پہلی کتاب کو مصنف نے تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصے کو الکتاب کا نام دیا ہے۔ اس کتاب کا پہلا حصہ ہی المقدمہ کے نام سے معروف ہے جس میں فاضل مصنف نے تاریخ نگاری کے اصول اور نظریہ علم العمران کی اساسیات قائم کی ہیں جن کی وجہ سے علامہ ابن خلدون کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہوئی اور جس کے ترجمے دنیا کی مختلف زبانوں میں کیے گئے۔

ادب عربی کا ستون

علامہ ابن خلدون ایک فلسفی، مورخ اور بانی علم العمران ہی نہ تھے۔ ان کا شمار عربی ادب کے اساطین اور کتابت اور انشا پردازی کے اعلام میں ہوتا ہے۔ آپ نے سلطان مغرب اقصیٰ ابوسالم بن ابوالحسن (م ۷۶۲ھ) کے دربار میں کاتب السیر والانشاء کے عہدہ پر بھی کام کیا تھا اور خطوط نگاری ومراسلت میں ممتاز مقام حاصل کیا تھا۔ آپ نے اس فن کو سجع

کی بیڑیوں سے آزاد کر کے کلام مرسل کی طرح ڈالی تھی۔[1] عربی ادب و بیان اور بلاغت و انشا پردازی کی تاریخ پر آپ کی گہری نظر تھی۔ آپ کو ان فنون کی امہات کتب اور بنیادی مآخذ و مصادر پر تبحر حاصل تھا۔ اپنی خودنوشت میں آپ نے زندگی کے ابتدائی مراحل میں جن زیر درس کتابوں کا تذکرہ کیا ہے ان میں امام شاطبی کے دونوں قصائد، ابن عبدالبر کی "کتاب التقصیٔ لاحادیث المؤطا"، ابن مالک کی "کتاب التسهیل" فقہ میں "مختصر ابن الحاجب" اور عربی ادب میں "دیوان ابو تمام"، "دیوان المتنبی" اور "کتاب الأغانی" بطور خاص قابل ذکر ہیں۔[2]

"المقدمه" میں آپ نے علوم وفنون اور خاص طور سے لسانیاتی علوم کے مطالعہ پر جو قابل قدر بحثیں کی ہیں اور اپنے افکار ونظریات پیش کیے ہیں ان سے بھی آپ کے علمی تبحر اور فضل وکمال کا پتہ چلتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان علوم کے آغاز وارتقاء کے تمام مراحل پر آپ خصوصی دسترس رکھتے تھے اور ان کے اہم علماء اور شخصیات کی خدمات پر آپ کا ناقدانہ مطالعہ تھا۔ علم نحو پر گفتگو کرتے ہوئے وہ الخلیل، سیبویہ، ابن مالک، ابن الحاجب، زمخشری اور جمال الدین ابن ہشام کا حوالہ دیتے ہیں۔[3] علم اللغۃ کے ارتقاء پر وہ الخلیل، الزبیدی، الزمخشری، الثعالبی، ابن السکیت اور ثعلب کا تذکرہ کرتے ہیں۔[4] علم البیان کے حوالہ سے ان کی تحریروں میں جعفر بن یحییٰ، الجاحظ، قدامہ، السکاکی اور القزوینی جیسے ادیبوں کے نام ملتے ہیں اور یہ تبصرہ بھی ملتا ہے کہ علوم بلاغت میں مشرقی علماء مغرب کے ادیبوں کے مقابلہ میں زیادہ پختہ، باذوق اور باصلاحیت ہیں کیوں کہ ادبائے مشرق عمران وثقافت سے قریب تر ہیں البتہ علم بدیع میں علمائے مغرب کی خدمات بھی بڑی وقیع ہیں۔ انہوں نے کتاب العمدۃ کے مصنف ابن رشیق کا بھی ذکر کیا ہے۔[5]

علم ادب پر محو کلام ہوتے ہیں تو ابن قتیبہ کی ادب الکاتب، المبرد کی الکامل، جاحظ کی کتاب البیان والتبیین اور ابوعلی القالی کی کتاب النوادر پر زور دیتے ہیں اور یہ تبصرہ بھی فرماتے ہیں کہ ہم نے تعلیمی مجلسوں میں اپنے شیوخ سے سنا ہے کہ ادب کی اساسی کتب بس یہی چار ہیں، بقیہ ان کا ضمیمہ یا فروع ہیں۔[6]

شاعری کی خصوصیات

علامہ ابن خلدون نے شاعری کے میدان میں بھی قدم رکھا مگر انہیں ہمیشہ یہ احساس رہا کہ وہ اس میدان کے شہ سوار نہیں ہیں اور انہیں معیاری شاعری پر قدرت حاصل نہیں ہے۔[۷]
کتاب التعریف میں کل گیارہ قصائد مذکور ہیں جو مدح و وصف، تہدیہ و تہنیت، اعتذار اور ولادت نبویؐ جیسے موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں۔ فاضل مصنف نے یہ تذکرہ بھی کیا ہے کہ سلطان ابوسالم مرینی کی شان میں جن دو قصیدوں کا کتاب التعریف میں بیان ہے ان کے علاوہ دوسرے متعدد قصائد ممدوح کے تعلق سے انہوں نے کہے تھے مگر وہ محفوظ نہ رہ سکے۔ لسان الدین ابن الخطیب (۷۱۳-۷۷۶ھ) نے بھی سلطان مغرب عمر بن عبداللہ کی مدح میں ابن خلدون کا ایک قصیدہ رقم کیا ہے جو اس خودنوشت میں شامل نہیں ہے۔[۸] سلطان ابوالعباس تیونس کی شان میں مصنف نے سو اشعار پر مشتمل ایک قصیدہ اس وقت کہا جب کہ ۷۸۴ھ کے اوائل میں انہوں نے کتاب العبر کا پہلا نسخہ پیش کیا تھا۔ اس قصیدہ میں شاعر اپنی کتاب کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں:

الیک من سیر الزمان واھلہ
عبرا یدین بفضلھا من یعدل
صحفا تترجم عن أحادیث الألی
درجوا فتجمل عنھم و تفصّل[۹]

(آپ کی خدمت میں زمانہ اور اہل زمانہ کے حالات میں سے چند نصائح (کتاب العبر) پیش کرتا ہوں جن کے فضل کا ہر وہ شخص معترف ہے جو عدل و انصاف پر گامزن ہے!
یہ دستاویزات ہیں جو اگلوں کی حکایات اور واقعات کی ترجمانی کرتے ہیں آپ مفصل معلومات حاصل کرلیں یا اجمال سے کام لے لیں!)

۷۵۹ھ میں شاعر نے دو سو اشعار پر مشتمل ایک قصیدہ کہا اور سلطان ابوعنان سے عفو و درگزر اور جیل سے رہائی کی درخواست کی۔ اس قصیدہ کے چند اشعار اس طرح ہیں:

علــى ایّ حــال لـلیـالی أعــاتب
و أیّ صــروف لـلـزمـان أغـالـب
کـفی حـزنــا أنّـی عـلـى القرب نـازح
و أنــی عـلــی دعوىٰ شهودی غـائـب
وأنــی عـلــی حـكـم الـحـوادث نـازل
تسـالـمـنـی طـوراً و طوراً تحـارب [۱]

(زمانہ کے کن حالات و آفات کو میں لعنت و ملامت کروں اور وقت کی کن کن گردشوں پر غالب آنے کی جدوجہد کروں؟ اس سے زیادہ باعث رنج و غم اور کیا ہوسکتا ہے کہ میں نزدیک ہوتے ہوئے دور ہوں اور میں حاضری کا دعویٰ کرنے کے باوجود غیر حاضر ہوں!
اور میں حوادث کا مہمان بن کر رہ گیا ہوں، کبھی آپ صلح جوئی سے کام لیتے ہیں اور کبھی آمادۂ عداوت ہوجاتے ہیں اور مخالفت پر اتر آتے ہیں!)

سلطان ابوسالم کی مدح میں ۷۶۲ھ میں میلاد النبیؐ کی رات میں جو قصیدہ کہا ہے اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب و فضائل اور خوارق و معجزات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ قصیدہ کی ابتداء کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

أسـرفـن فـی هجری و فی تعذیبی
و أطـلـن مـوقف عبـرتـی و نـحیبی
و أبـیــن یـوم الـبـیـن وقـفـة سـاعـة
لـوداع مشـغـرف الـفـؤاد کـئیـب
لـلـه عهـد الـظـاعـنـین و غـادروا
قـلـبـی رهـیـن صـبـابـة و وجـیـب
غـربـت رکـائـبـهـم و دمـعـی سـافـح
فشـرقـت بـعـدهـم بـمـاء غـروب

یــا نــاقــعــاً بــالــعــتــب غُــلــة شــرقــهــم

رحــمــاك فــی عــذلــی و فــی تــأنــیــبــی

یــســتــعــذب الــصــبُّ الــمــلام و انّــنــی

مــــاء الــمــلام لــدیّ غــیــر شــروب

(انہوں نے مجھے بالکل بے تعلق کر دیا ہے اور مجھے سخت عذاب میں مبتلا کر رکھا ہے اور میری آہ وزاری اور چیخ و پکار کو دراز کر دیا ہے!

جدائی کے دن انہوں نے عین وقت پر جدا کر دیا، ایک غم زدہ و بے چین اور مغموم دل کو وداع کہنے کے لیے!

کوچ کرنے والوں کا عہد بھی خوب ہے، انہوں نے میرے قلب کو سوزش عشق اور درد جنوں کا مرہون بنا کر چھوڑا۔

ان کی سواریاں نگاہوں سے اوجھل ہو گئیں اور میرے آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی ہے، میں نے ان کے چلے جانے کے بعد اپنے آنسوؤں سے شادابی حاصل کی۔

اے غصہ و ملامت کے ذریعہ شوق و جذب کی پیاس بجھانے والے، میرے حال پر رحم کر، مجھے بے یار و مددگار مت چھوڑ اور زیادہ لعنت ملامت نہ کر!

عاشق بے حال ملامت کو شیریں سمجھنے لگا ہے اور میرے پاس اب ملامت کے سوا کوئی اور مشروب نہیں ہے)

پھر وہ سرکار رسالت مآب سے گویا ہوتے ہیں:

انــی دعــوتــك واثــقــاً بــاجــابــتــی

یــا خــیــر مــدعــو و خــیــر مــجــیــب

قــصّــرتُ فــی مــدحــی فــان یــك طــیــبــاً

فــبــمــا الــذكــرك مــن أریــج الــطــیــب

مــاذا عــســی یــبــغــی الــمــطــیــل و قــد حــوی

فــی مــدحــك الــقــرآن كــل مــطــیــب

يـا هـل تبـلّـغـنـي اللّيـالـي زورـة
تـدنـي الـى الـفـوز يـا لـمرغـوب
أمـحـوا خـطيـئـاتـي بـاخلاصي بهـا
وأحـطّ اوزاري و اصـر ذنـوبـي[1]

(میں نے تجھے پکارا اس اعتماد کے ساتھ کہ میری پکار سنی جائے گی، اے وہ خیر الخلائق ہستی جو پکاری جاتی ہے اور اسے دعوت وفریاد پر لبیک کہنے والی اعلیٰ ترین شخصیت!

میں نے مدح میں کوتاہی کی ہے لیکن اگر یہ قابل قبول ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تیرا ذکر خود مشک وعنبر ہے!

طول طویل مدحیہ قصیدہ کہہ کر شاعر کیا حاصل کرلے گا جب کہ خود قرآن نے تیری مدح وتوصیف میں ہر بھلا کلمہ کہہ دیا ہے!

اے کاش کہ ایام مجھے ایک زیارت سے مشرف کرادیں اور مرغوب ومحبوب تک رسائی کی کامیابی کو مجھ سے قریب کردیں!

ان اشعار میں اپنے اخلاص ومحبت کا اظہار کرکے میں اپنے گناہوں کو دھو رہا ہوں اور اپنی کوتاہیوں اور نارسائیوں کا بوجھ ہلکا کررہا ہوں!)

ان چند نمونوں کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ علامہ ابن خلدون نے اگرچہ شاعری کے میدان میں اپنی نارسائی کا اعتراف کیا ہے مگر ان کے کلام کو شعری محاسن سے عاری یا شعروادب کے معیار سے فروتر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وہ کوئی بلند پایہ شاعر نہ تھے نہ انھوں نے اپنی فطری صلاحیتوں اور خداداد قابلیتوں کے اظہار کے لیے شاعری کو اپنی جولان گاہ بنایا تھا۔ اس کے باوجود ان کی شاعری میں زور بیان، قوت تاثیر اور حسن تعبیر بدرجہ اتم موجود ہے اور اس کی وجہ عربی ادب وشعر کے وسیع ذخیرہ پر ان کی گہری نظر اور بہترین اشعار کو حافظہ میں محفوظ رکھنا تھا۔

علامہ کے اشعار میں حسین پیکر تراشی، خوبصورت منظر نگاری اور ادب وانشاء کی گل

کاری نظر آتی ہے۔ بادشاہ سوڈان نے سلطان ابوسالم کی خدمت میں ہدایا ارسال کیے جن میں ایک زرافہ بھی تھا۔ اس موقع پر علامہ نے ایک مدحیہ قصیدہ کہا جس میں غزل کی شان جھلکتی ہے۔ اس قصیدہ میں زرافہ کا بھی تذکرہ ہے۔ اس کی خصوصیت، خوبصورتی و رعنائی، رنگ، گردن کی لمبائی، جنگل کی زندگی سے اس کی محبت اور صحرائی مشقتوں سے نبرد آزمائی کی صلاحیت پر شاعر نے جس طرح مضمون کو سورنگوں میں باندھا ہے وہ پڑھنے اور لطف لینے سے تعلق رکھتا ہے۔[۱۲]

علامہ کے اعتذاری قصیدوں میں التماس والتجا، دفاع نفس اور وکیل صفائی کی ترجمانی نظر آتی ہے۔ وہ اپنی خامیوں اور کوتاہیوں کا اعتراف کرتے ہیں۔ اپنی کمزوریوں کو تسلیم کرتے ہیں اور مخاطب کی عظمت، اس کی خوئے دل نوازی، عفوودرگزر کی عادت اور چشم پوشی کی خصلت سے اپیل کرتے ہیں۔ ان اشعار میں غایت درجہ کے تذلل کا اظہار، خوشنودی کی بازیافت کی کوشش اور عطف وکرم کی بازیابی کا سراغ ملتا ہے۔ ان تمام اشعار میں تکلف وتصنع اور آورد نہیں بلکہ فطری اسلوب اور قدرتی طرز ادا کی کارفرمائی ہے۔ وہ بدائع وسجائع اور محسنات لفظیہ کے قائل نہیں بلکہ مفہوم ومدعا کے براہ راست اظہار پر زیادہ زور دیتے ہیں۔[۱۳]

نثر نگاری کی خصوصیات

علامہ ابن خلدون کی ادبی صلاحیتوں کی اصل جولان گاہ عربی نثر ہے۔ اس میدان میں ان کی انفرادیت اور امتیازی شان نمایاں ہے۔ علامہ نے عربی نثر کو سجع وبدیع کی قید سے آزاد کیا۔ وضاحت وصراحت، حقائق کی براہ راست تعبیر، علمی وسائنسی طرز نگارش، قوت دلیل وبرہان، فکر کی پختگی اور ہم آہنگی، الفاظ کی سہولت وچاشنی وہ امتیازی اوصاف ہیں جو علامہ کی نثری تحریروں میں پائے جاتے ہیں۔ علامہ نے اس علمی اسلوب کو اختیار کر کے اسالیب ادب میں کسی نئی منہاجیات کی طرح نہیں ڈالی تھی بلکہ یہ تو اس کلاسیکی عربی اسلوب کا احیاء تھا جو عربی زبان کے زریں دور کا طرہ امتیاز تھا جس کی جھلکیاں ہم کو اموی دور کے ادیب عبدالحمید الکاتب (م۱۳۲ھ) سے لے کر عباسی دور کے ادیبوں الجاحظ (۱۶۰-۲۵۵ھ) وغیرہ میں نظر آتی ہیں۔ یہ علمی اسلوب بعد کے ادوار میں مختلف اسباب ومحرکات

کے تحت مضمحل ہو گیا اور مختلف عرب ممالک میں رکیک اور سقیم اسلوب رائج ہو گیا جس میں سجائع و بدائع اور تکلفات کی زیادہ اہمیت تھی۔ معنی و مفہوم سے زیادہ زور الفاظ کی ساخت اور تراکیب کے استعمال پر ہونے لگا تھا جس کی طرف خود مصنف علام نے اشارہ کیا ہے کہ اس دور کی نثر سجع، تجنیس اور توریہ جیسی اصناف سے بوجھل ہو گئی تھی:

> ''ان اصناف کی بے تکلف آورد اور جبری اہتمام نے کلام کی اصلی اور بنیادی ترکیبوں سے غفلت کو جنم دیا ہے اور ان سے استفادہ میں رکاوٹ پیدا ہو گئی ہے۔ بلاغت کا صفایا ہو گیا ہے اور کلام میں ان لفظی تحسینات کے سوا کچھ باقی نہیں بچا ہے۔ یہی اسلوب معاصرین کے کلام پر عام طور پر حاوی ہے۔''[۱۶۱]

چنانچہ علامہ ابن خلدون نے ان لفظی بھول بھلیوں سے عربی نثر کو نکالا اور اسے صاف ستھرا، علمی و ادبی پیراہن عطا کیا جس کی امتیازی صفت مرسل نثر نگاری تھی۔ اس دور میں نثر پر ابن العمید (م ۳۵۹/۳۶۰ھ) اور قاضی الفاضل (۵۲۹-۵۹۶ھ) کے اسلوب کی چھاپ تھی۔ علامہ نے ان کی تقلید کرنے کے بجائے اس طرز تحریر پر تنقید کی اور کلام میں ترسّل کے اسلوب کو ترجیح دی۔ اپنے معاصرین پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''متاخرین نے نثر میں شعر کے اسالیب کے استعمال کا آغاز کیا، سجع کی کثرت، مقفّیٰ جملوں کی بہتات اور نسیب کی پیش کش عام ہو گئی تا کہ اغراض کی تکمیل ہو سکے۔ آپ غور کریں تو اس قسم کی نثر کو شعر ہی کا حصہ پائیں گے۔ ان دونوں میں وزن کے سوا کوئی فرق باقی نہیں رہا۔ متاخر انشا پردازوں نے اسی طریقہ کو جاری رکھا۔ شاہی تخاطب اور مراسلت میں بھی اسی کا استعمال کیا، پوری نثر میں اسی پسندیدہ فن کا چلن عام کیا۔ تمام اسالیب اس سے خلط ملط کر دیے اور اہل مشرق نے خصوصاً نثر مرسل کو چھوڑ دیا اور اسے طاق نسیاں کے حوالہ کر دیا۔ اس دور کے تمام سلطانی مراسلات میں یہی اسلوب جاری و ساری ہو گیا جب کہ بلاغت کے نقطۂ نظر سے یہ درست نہیں ہے کیوں کہ مقتضائے حال پر کلام کو منطبق کرنے کے لیے مخاطب اور متکلم دونوں کی رعایت ضروری

ہے۔ اس مسجع و مقفیٰ نثر میں متاخرین نے شعری اسالیب داخل کر دیے ہیں
ناگزیر ہے کہ سلطانی مراسلات کو اس فن سے دور رکھا جائے۔"[۱۵]

علامہ ابن خلدون کی نثر کی دوسری امتیازی خصوصیت ان کا زور استدلال اور قوت تاثیر ہے خاص طور سے جب کہ ان کی تحریر میں جذبہ کی شدت اور قلبی وابستگی کی حدت بھی کام کر رہی ہو۔ مثال کے طور پر جب وہ خلیفہ ہارون رشید اور ان کی بہن عباسہ کی مدافعت کرتے ہیں اور ان ضعیف اور موضوع روایات سے بحث کرتے ہیں جو خاندان برامکہ پر خلیفہ کے عتاب نازل ہونے سے متعلق تاریخ کی کتابوں میں موجود ہیں تو ان کا قلم خطابی اسلوب میں بڑا پُر جوش اور آمادہ پیکار نظر آتا ہے:

"افسوس ہے۔ کیا دین و مذہب، والدین اور عظمت و جلال میں عباسہ کا یہی منصب ہے؟ آخر وہ عبداللہ بن عباسؓ کی اولاد ہیں درمیان میں صرف چار نسلوں کا فرق ہے۔ یہ پوری نسل دین کے اشراف اور ملت کے اکابر میں شمار ہوتی ہے اور عباسہ محمد المہدی بن عبداللہ بن ابوجعفر المنصور بن محمد سجاد بن علی ابوالخلفاء بن عبداللہ ترجمان القرآن ابن العباس عم النبیؐ کی دختر ہیں۔ ایک خلیفہ کی صاحبزادی اور ایک خلیفہ کی بہن ہیں جنہیں اقتدار وقت اور خلافت نبوی کا تحفظ حاصل ہے، رسول کی صحبت اور اور عمومت کا اعزاز ملا ہوا ہے، ملت کی اقامت اور نور وحی کا اکرام جن پر سایہ فگن ہے تمام اطراف سے جہاں ملائک کا ہبوط و نزول ہوتا ہے، جو عروبہ کی بدوی تہذیب اور دین کی سادگی سے قریب تر اور عیش کوشی کی رسوم اور فحش کی چراگاہوں سے دور تر ہیں، اگر عفت و پاکدامنی یہاں سے رخصت ہو جائے تو پھر کہاں ملے گی؟ طہارت اور تقویٰ ان گھرانوں سے روٹھ جائے تو کہاں اس کا دل لگے گا؟ آخر جعفر بن یحییٰ سے اس کا عربی شرف و حسب کیسے گندا کیا جا سکے گا؟ کیا اس وجہ سے کہ اس کے اجداد فارس کے تھے؟ کیا اس بنا پر کہ اس کے اجداد کا رسول اکرمؐ کے چچا سے ولاء کا تعلق تھا اور وہ اشراف قریش میں سے تھے؟

آخر خلیفہ رشید کو یہ کیسے گوارہ ہو سکتا تھا کہ بلند ہمتی اور آباء واجداد پر فخر کرنے کے باوجود وہ کسی عجمی مولٰی سے خاندانی رشتہ قائم کر لے؟''[۱۶]

مخصوص اصطلاحات کی تشکیل

علامہ ابن خلدون کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ آپ نے جو افکار و نظریات پیش کیے ان کے لیے الفاظ تو وہی استعمال کیے جو عربی زبان میں رائج تھے مگر ان الفاظ کو جو تعبیر دی اور معانی و مفاہیم عطا کیے ان کی وجہ سے وہ الفاظ مخصوص اصطلاحات کے قالب میں ڈھل گئے اور ان کے مخصوص علمی تصورات متعین ہو گئے۔ اسی طرح آپ نے عربی الفاظ کی اصل سے ایسے مفردات بنائے جن کا اشتقاق پہلے رائج نہ تھا۔ علامہ نے یہ خدمت اپنے نئے نظریات کی ترویج کی غرض سے انجام دی۔ چنانچہ وہ خود ارباب تصوف پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''پھر ان کے مخصوص آداب ہیں اور ان کی محفلوں میں مخصوص اصطلاحیں بولی جاتی ہیں کیوں کہ لغوی وضع اور ساخت تو معروف اور مانوس معانی کے لیے ہیں اگر ہمیں ایسے معانی سے سابقہ پیش آیا جو معروف نہیں ہیں تو ہم نے ان کی تعبیر کے لیے ایسی اصطلاح استعمال کی جو آسانی سے سمجھ میں آسکے۔''[۱۷]

مثال کے طور پر علامہ نے جن الفاظ کو مخصوص علمی اصطلاحات کا درجہ دیا ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

علم العمران: سوشیالوجی

عصبیة : قبائلی، خاندانی اور سیاسی حمایت

عرب[۱۸] دیہاتوں میں بسنے والے عرب بدو

الاجتماع الانسانی: معاشرہ انسانی جس میں تہذیب وثقافت ہو

العمران البدوی: بدویانہ معاشرہ جس میں بدویانہ ثقافت کی کارفرمائی ہو

الأمم الوحشیه: تہذیبی زندگی سے ناآشنا اقوام

الملکة: فطری صلاحیت

تاثیر الهواء فی اخلاق البشر: اخلاق انفرادی واجتماعی پر آب وہوا کے اثرات

المغلوب مؤلع بالاقتداء بالغالب: مفتوحہ اقوام ہمیشہ فاتح اقوام کی مقلد ہوتی ہیں۔

ان الدولة لها اعمار طبيعيّة كما للأشخاص: اشخاص کی طرح حکومتوں کی بھی طبعی عمر ہوتی ہے۔

الذوق الادبی: کلام عرب کے حفظ وممارست اور تکرار سے اور خاص تراکیب کے فہم سے پیدا ہونے والی ادبی صلاحیت جو خالص وجدانی ہوتی ہے اور ارباب ادب و بلاغت کی معیت وصحبت اختیار کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

الحضارة: شہری طرز زندگی۔

البداوة: دیہاتی زندگی کے طور طریقے۔

ان الفاظ کے عربی زبان وادب میں مستعمل ہونے کے باوجود کوئی مخصوص متعین معانی نہ تھے۔ ابن خلدون نے پہلی بار انہیں اصطلاحات کی شکل دی اور مخصوص معانی کے لیے انہیں استعمال کیا۔ ان کو مخصوص تہذیبی وعلمی مفاہیم کا جامہ پہنایا۔ چنانچہ عربی زبان و ادب میں یہ اصطلاحات اور ان کے مخصوص معانی رائج ہو گئے۔

ابن خلدون ایک بہت بڑے حکیم، فلسفی، مؤرخ، ماہر و مؤسس علم العمران اور مایہ ناز ادیب تھے، مگر معصوم نہ تھے کہ عصمت صرف انبیاء کرام کا امتیازی وانفرادی وصف ہے۔ عربی ادب اور بلاغت کے نقطۂ نظر سے علامہ کی تحریروں میں کہیں کہیں سقم محسوس ہوتا ہے جو فصیح عربی زبان کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل تراکیب کا استعمال کھٹکتا ہے:

"لابدّ و أن ......"

"لا يترك شيئاً الا و احصاه ......"

"لم يقتصر على هذا بل واخذ يعمل كيت و كيت ...."

"هذه الشروط تتوفر في ...."

"ويوفقناعلى كذا......"

"وهذا الامر وان كان كذا و كذا الا انه كيت و كيت"[۱۹]

اسی طرح عصبیة کی جمع عصائب اور صناعة کی جمع صنائع استعمال کرنا یا تفنّنوا کلمہ کو افتنّوا کے معنی میں بولنا بھی محل نظر ہے۔ بسا اوقات جملے بڑے طویل ہو جاتے ہیں اور ان میں متعدد جملے داخل ہو جاتے ہیں جس سے معانی گڈمڈ ہو جاتے ہیں اور مختلف تاویلات کی گنجائش نکل آتی ہے۔ کبھی کبھی بعض الفاظ کی بے جا تکرار بھی نظر آجاتی ہے۔[۲۰]

کلام مرسل کا استعمال

سجائع و بدائع اور لفظی محسنات کے استعمال میں مصنف نے بڑی احتیاط برتی ہے اور کلام مرسل کے استعمال پر زور دیا ہے مگر مقدمہ کا خطبہ اس سے مستثنیٰ نظر آتا ہے۔ اس کی زبان تکلفات و تصنّعات سے پر اور کنایہ و استعارہ سے بوجھل ہے۔ مسجع و مقفیٰ الفاظ اور جملوں کا استعمال بھرپور ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی توجیہ یہ کی جائے کہ اس دور میں ہر کتاب کا افتتاحیہ مصنف کی ادبی لیاقت اور بلاغتی مہارت کا پیمانہ سمجھا جاتا تھا اسی لیے علامہ نے بھی اپنی انشاء پردازی کے جوہر دکھائے ہیں۔ دیکھئے ذیل کی عبارت میں کتنی آورد اور الفاظ و مترادفات کا کتنا فراخ دلانہ استعمال ہے:

> "الحمد لله الذى له العزة والجبروت وبيده الملك و الملكوت وله الاسماء الحسنىٰ والنعوت، العالم فلا يعزب عنه ما تظهره النجوى ولا يخفيه السكوت، القادر فلا يعجزه شئ فى السمٰوات والارض ولا يفوت."[۲۱]

> (ساری حمد اللہ کے لیے ہے جو ہر عزت اور جبروت کا مالک ہے، اسی کے ہاتھ میں اقتدار اور ریاست ہے، اسی کے لیے تمام اچھے نام اور ساری خوبیاں ہیں، وہ عالم ہے اس سے کوئی چیز مخفی نہیں خواہ نجویٰ اسے ظاہر کردے یا خاموشی اس پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرے۔ وہ قوت و طاقت والا ہے۔ آسمان و زمین کی کوئی چیز نہ اس کے دائرۂ قدرت سے باہر ہو سکتی ہے نہ اسے بے بس کر سکتی ہے۔)

احادیث و آثار کے حوالہ میں بھی فاضل مصنف سے کہیں کہیں بے احتیاطی ہو گئی ہے گرچہ اس طرح کی مثالیں بہت کم ہیں۔ مثال کے طور پر المقدمة السادسة میں وحی اور رؤیا پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف نے ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے:

ففی الحدیث کان مما یعالج من التنزیل شدة۔ [۲۲]

ایک دوسرے مقام پر یہی حدیث اس طرح نقل ہوئی ہے:

وقالت عائشه "مما یعانی من التنزیل شدة۔" [۲۳]

دونوں مقامات پر حدیث کے جو الفاظ آئے ہیں ان میں اختلاف ہے۔ ایک جگہ یعالج کا فعل ہے اور دوسری جگہ یعانی کا۔ حدیث کے الفاظ دونوں مقامات پر غلط ہیں۔ مزید برآں حدیث کی راوی حضرت عائشہؓ نہیں بلکہ حضرت ابن عباسؓ ہیں۔ اصل حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں:

"حدثنا موسی بن اسماعیل قال حدثنا ابو عوانة قال حدثنا عن ابن عباس قال : "کان رسول اللہ ﷺ یعالج من التنزیل شدة۔" [۲۴]

علامہ نے ایک مقام پر یعانی کے الفاظ استعمال کیے ہیں جو غلط ہے اسی طرح دونوں مقامات پر "مما" کا اضافہ کیا ہے جو عربی زبان کے قواعد کی رو سے بھی غلط ہے اور حدیث کے نص سے ہم آہنگ بھی نہیں ہے۔ [۲۵]

یہ درست ہے کہ علامہ ابن خلدون کی اصل شہرت اور ان کا مابہ الامتیاز کارنامہ عربی ادب و بلاغت کے میدان میں ان کی فتوحات نہیں ہیں بلکہ وہ ایک مایہ ناز مورخ، ایک مدبر و فلسفی اور علم العمران کے بانی و محقق کی حیثیت سے مشرق و مغرب میں یکساں طور پر مقبول و محترم قرار پائے۔ تاہم ان کی موثر تحریر، ان کے علمی اور سادہ اسلوب، ان کے طرز استدلال اور ان کی قوت فکر نے نہ صرف اپنے دور کو متاثر کیا بلکہ بعد میں آنے والے ادیبوں اور مفکروں نے بھی ان سے خاصا استفادہ کیا اور اس طرح عربی زبان کو از سر نو ایک علمی و سائنسی زبان بنانے میں آپ کی خدمات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

حواشی و تعلیقات

۱- ابن خلدون، کتاب التعریف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً، لجنۃ التعریف والترجمہ والنشر، مصر ۱۹۵۱ء ص ۷۰

۲- ابن خلدون، کتاب التعریف، حوالہ بالا، ص ۵۱-۵۵

۳- مقدمہ ابن خلدون، مطبوعہ مصطفیٰ محمد المکتبۃ التجاریۃ، مصر ص ۵۴۶-۵۴۷

۴- نفس مصدر، ص ۵۴۸-۵۴۹

۵- نفس مصدر، ص ۵۵۰-۵۵۳

۶- نفس مصدر، ص ۵۵۳-۵۵۴

۷- ابن خلدون، کتاب التعریف، حوالہ بالا، ص ۷۰

۸- لسان الدین ابن الخطیب، نفح الطیب، جلد ۴ ص ۱۴

۹- ابن خلدون، کتاب التعریف، حوالہ بالا ص ۶۸

۱۰- نفس مصدر، ص ۴۴-۴۵

۱۱- نفس مصدر، ص ۴۵-۴۶

۱۲- نفس مصدر، ص ۷۵

۱۳- تاہم بعض مصنفین نے ابن خلدون کے اشعار پر بعض اشکالات بھی وارد کیے ہیں، مثلاً ان کی شاعری میں موضوعات میں ربط و تعلق نہیں پایا جاتا۔ وہ ایک مقصد سے دوسرے مقصد و مضمون کی طرف یکایک منتقل ہو جاتے ہیں یا مثال کے طور پر ان کی شاعری میں خیال آفرینی کی بڑی قلت محسوس ہوتی ہے اور عقلی علوم سے ان کی محبت و شیفتگی نے ان کی شاعری کو بھی خشک بنا دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: احمد محمد الحوفی، مع ابن خلدون، مکتبہ نہضہ مصر، ۱۹۵۲ء ص ۱۵۹-۱۶۱

۱۴- بحوالہ ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، (تحقیق) مقدمہ ابن خلدون، لجنۃ البیان العربی،

قاہرہ، طبع اول ۱۹۵۷ء/۱۳۷۶ھ، ج ص ۹۷

۱۵- مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفیٰ محمد، مصر، ص ۵۶۷

۱۶- مقدمه ابن خلدون، ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۲۲۹۔

۱۷- نفس مصدر، ج ۳، ص ۱۰۶۵

۱۸- علامہ ابن خلدون نے المقدمہ میں عرب کا لفظ اُن بدوی اعراب کے لیے استعمال کیا ہے جو شہروں سے باہر چرواہوں کی زندگی گذارتے ہیں۔ خیموں میں عمر گزار دینا، بکریوں اور اونٹوں کے دودھ، گوشت اور اون سے ضروریات پوری کرنا حسب ضرورت مستقل رہائش تبدیل کرتے رہنا جن کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہ لفظ دراصل شہری باشندوں کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے۔ مگر ڈاکٹر طٰہٰ حسین، استاذ محمد عبداللہ عنان اور بعض مصنفین نے اس لفظ سے تمام عربوں کو مراد لے کر عجیب وغریب نتائج نکالے۔ مثال کے طور پر بعض لوگوں نے یہ الزام عائد کیا کہ ابن خلدون عروبہ کے دشمن اور شعوبی تحریک کے علم بردار تھے۔ کسی نے یہ نظریہ قائم کرلیا کہ عربوں پر اس فکری یلغار کا مطلب ہے کہ علامہ غیر عربی اصل سے تھے اور یہ کہ عربیت کا مدعی ہونے کے باوجود ان کے خون کا مزاج اور فطرت ان کی فکر اور ثقافت پر حاوی تھی۔ اس فکر کی کمزوری کے دلائل کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ج ۲، ص ۴۰۹-۴۱۱، حاشیہ نمبر ۳۵۹ نیز استاذ ساطع الحصری، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، حوالہ بالا ص ۱۵۱-۱۶۸

۱۹- مقدمه ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، ص ۲۰۲، حاشیہ (۱)

۲۰- دیکھیے تفصیل کے لیے، احمد محمد الحوفی، مع ابن خلدون، حوالہ بالا، ص ۱۴۸-۱۴۹

۲۱- مقدمه ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۲۰۷، نیز عبارت آرائی اور لفظی محسنات کے استعمال کے لیے اس خط کو بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے جو مصنف نے اپنے معاصر لسان الدین ابن الخطیب کو لکھا تھا۔ دیکھیے کتاب التعریف، حوالہ بالا، ص ۱۴۰-۱۴۷

۲۲- مقدمه ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۳۴۷

۲۳- نفس مصدر، ص ۳۶۰

۲۴- أخرجه البخاری فی صحیحه فی باب بدء الوحی

۲۵- مشرقی ادبیات میں افکار و شخصیات اور علمی و تحقیقی کاموں پر عام طور سے شخصیت پرستی کا غلبہ رہتا ہے جو تحقیق کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ صحیح منہاج یہ ہے کہ اسلاف و اکابر کی تعظیم کی جائے۔ ان کی خدمات کا کما حقہ اعتراف کیا جائے، علوم و فنون کی تاریخ میں اور افکار و نظریات کے ارتقاء کے سیاق میں انہیں ان کے شایان شان مقام عطا کیا جائے اور ان کے عطیات و خدمات پر معروضی تجزیہ اور علمی تنقید کر کے خامیوں کی نشاندہی بھی کی جائے کہ علم و تحقیق سے وابستگی اور دیانت کا یہی تقاضا ہے۔ علامہ ابن خلدون نے اسی منہاج کو اختیار کیا۔ اگر انہوں نے اپنے اسلاف علماء و مورخین پر علمی تنقید نہ کی ہوتی اور ان کی کتابوں کا تجزیاتی مطالعہ نہ کیا ہوتا تو صحت مند علمی تاریخ نگاری کے رجحان کو تقویت نہ ملتی۔ یہی طریقہ ہر دور کے اہل علم نے اختیار کیا ہے۔

ابن خلدونؒ کا فلسفۂ تاریخ

مقدمۂ بحث

علامہ عبدالرحمٰن محمد بن خلدون تاریخ اسلام میں اپنی دو علمی فتوحات کی بدولت نہایت ممتاز اور منفرد شخصیت کے حامل سمجھے جاتے ہیں:

نظریۂ علم العمران جسے دور جدید میں سوشیالوجی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، علامہ کا یہ معروف عالم نظریہ ان کی کتاب العبر کی پہلی جلد میں جو مقدمہ ابن خلدون کے نام سے مشہور ہے، تفصیل سے ملتا ہے۔ اس نظریہ سے متعلق علامہ کے افکار و نظریات، اصول و مبادی اور مشاہدات و تجربات ان کے متبحرانہ تخصص، خداداد عبقریت اور الہامی ذکاوت و فطانت کی بین دلیل ہیں۔ معاشرتی و اجتماعی مظاہر سے متعلق ان مباحث نے علامہ کو شہرت دوام عطا کی اور انہیں دنیا کے مفکرین اور فکری و نظریاتی قائدین کی فہرست میں ممتاز مقام اور منفرد حیثیت بخشی۔ علم العمران کی اس بحث نے تاریخ افکار و علوم انسانی میں ایک ایسے علم کا اضافہ کیا جس کا اس سے پہلے تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا یعنی سماجی و معاشرتی ظاہرہ کا ایسے محکم اور مستقل قوانین کا پابند ہونا جو ان قوانین سے مشابہ ہیں جن کی مظاہر فطرت پر حکمرانی ہے، اور پھر انہیں غیر الہامی علوم کے دائرہ میں رکھ کر معاشرہ انسانی کے مطالعہ میں شامل کرنا، یہ وہ علمی کارنامہ ہے جس میں نہ صرف یہ کہ تاریخ اسلام میں بلکہ پوری انسانی تاریخ میں ماقبل و مابعد کوئی مصنف، مفکر اور نظریہ ساز ان کا شریک اور ہم سر نہیں ہے۔[1]

کتاب العِبَر کے موضوعات

دوسری علمی فتح کی بنیاد ہے عرب اور بربر اقوام کی تاریخ۔ اس موضوع پر علامہ نے کتاب العبر کی دوسری اور تیسری کتاب کو وقف کیا ہے۔[2] پہلی کتاب مقدمہ ابن خلدون بنیادی طور پر تین حصوں پر مشتمل ہے:

القسم الاول: یہ مقدمہ کا خطبہ دیباچہ ہے جو تقریباً سات صفحات پر مشتمل ہے۔

القسم الثانی: تقریباً تیس صفحات پر مشتمل تمہید ہے۔ مصنف نے اس کا عنوان رکھا ہے: "المقدمة فی فضل علم التاریخ وتحقیق مذاهبه والالماع لما یعرض للمؤرخین من المغالط والاوهام وذکر شئ من اسبابها" یعنی علم تاریخ کی فضیلت اس کے مختلف مسالک ورجحانات کی تحقیق اور مؤرخین کی غلط فہمیوں، غلط بیانیوں اور ان کے اسباب وعوامل کے تجزیہ پر مشتمل مقدمہ۔

القسم الثالث: تیسرا اور بنیادی حصہ جسے مصنف نے الکتاب الاول کا نام دیا ہے اور اس کا عنوان اس طرح قائم کیا ہے۔

"فی طبیعة العمران فی الخلیقة وما یعرض فیها من البدو والحضر والتغلّب والکسب والمعاش والصّنائع والعلوم ونحوها وما لذالك من العلل والاسباب" یعنی عالم خلقت میں معاشرہ کا مزاج اور اس میں بدوی، شہری، غلبہ وتسلط، کسب ومعاش، صنعتوں اور علوم وفنون وغیرہ اور ان کے متعلق سے اسباب اور علتوں کا بیان۔

مقدمہ کا یہ تیسرا حصہ تقریباً ساڑھے چھ سو صفحات پر مشتمل ہے اور سب سے اہم اور گراں مایہ بحثیں اسی حصہ میں شامل ہیں۔ اس تیسرے حصہ میں بھی سات صفحات پر پھیلی ہوئی ایک تمہید اور چھ بنیادی بحثیں شامل ہیں۔ فاضل مصنف نے ان بنیادی بحثوں میں ہر بحث میں متعدد فقروں کی تقسیم کی ہے: انہوں نے بنیادی بحثوں کو بھی فصل کا نام دیا ہے اور ہر بنیادی بحث کے فقروں کو بھی فصل ہی کے نام سے علیحدہ کیا ہے جس سے بسا اوقات قاری کو التباس ہو جاتا ہے کہ بنیادی بحث کون سی ہے اور فروعی مسائل کون سے ہیں۔[۳]

مقدمہ کے بعد مصنف نے الکتاب الثانی میں نبطیوں، سریانیوں، اہل فارس، بنی اسرائیل، قبطیوں، روم ویونان اور ترک وافرنگ کے حالات، واقعات اور ان کی مملکتوں سے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب دوسری جلد سے شروع ہو کر پانچویں جلد پر ختم ہوتی ہے۔

مصنف نے کتاب ثانی کا آغاز سابق مسلمان مؤرخین کی طرح تخلیق کی ابتدا اور مختلف اقوام کے انساب سے کی ہے۔ اس میں انہوں نے عہد قدیم اور دوسرے اسرائیلی مآخذ کا سہارا لیا ہے اگرچہ ان اخبار وواقعات کی صحت اور استنادی حیثیت کے سلسلہ میں

بے اطمینانی اور شک وشبہ کا اظہار کیا ہے۔اس کے بعد دور جاہلیت کے عربوں کی تاریخ، یہود اور یونان و فارس پر توجہ مبذول کی ہے۔اس حصہ میں زیادہ تر ابن العمید (م ۳۵۹/ ۳۶۰ھ) کی روایات پر انہوں نے تکیہ کیا ہے۔یہ مباحث کتاب ثانی کے ربع حصہ کا احاطہ کرتے ہیں۔

کتاب ثانی کے تین چوتھائی حصے (یعنی دوسری جلد کا ایک حصہ اور تیسری سے پانچویں جلد تک مکمل) اسلامی مملکتوں اور اسلامی دور کی حکومتوں کا احاطہ کرتے ہیں۔اس میں مصنف نے جن ادوار پر گفتگو کی ہے وہ حسب ذیل ہیں:

- ظہور اسلام اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی
- خلفائے راشدین کا دور
- بنوامیہ اور بنوعباس کا زمانہ
- فاطمیین کی تاریخ
- قرامطہ کے حالات
- اندلس میں فتح اسلامی سے غرناطہ میں بنواحمر کی سلطنت کے آغاز تک کی تاریخ
- صقلیہ میں اسلامی سلطنت
- اسپین میں نصرانی مملکتوں کی تاریخ
- بنوبویہ کی تاریخ
- بنوسبکتگین کا دور
- ترک سلاجقہ کا دور
- صلیبی جنگیں اور مصر میں مملوکوں کی حکومتیں

تاریخ اسلام کے ان مطالعات میں ابن خلدون نے اسلاف مؤرخین ابن ہشام (م ۲۱۳ھ)، الوقدی (۱۳۰ تا ۲۰۷ھ)، البلاذری (تیسری صدی ہجری)، ابن عبدالحکم (م ۲۵۷ھ)، طبری (۲۲۴/ ۲۲۵ھ)، مسعودی (م ۳۴۵/ ۳۴۶ھ) اور ابن الاثیر (۵۵۵ تا ۶۳۰ھ) وغیرہ کی علمی میراث سے استفادہ کیا ہے۔اس استفادہ میں ابن خلدون دو حیثیتوں سے ممتاز ہیں:

پہلا امتیاز یہ ہے کہ فاضل مصنف نے اسلاف کی بعض تحقیقات کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے اور ان کی بیان کردہ بعض روایات کو مشکوک اور نا قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ ان تحقیقات کی بنیاد علامہ نے اپنے مقدمہ میں صراحت کردہ انسانی معاشرہ سے متعلق اپنے اصولوں، بحث کے علمی مناہج اور تاریخی شعور کے قواعد ومبادی کو بنایا ہے۔

دوسرا امتیاز وہ تاریخی مباحث ہیں جو فاضل مصنف کے نجی مشاہدات و مطالعات پر مبنی ہیں جن سے عرب مؤرخین محروم تھے یا ان کی بنیاد بعض ایسے مصادر پر ہے جو علامہ کے دور میں موجود تھے مگر ہمارے دور تک محفوظ نہ رہ سکے۔ یہ امتیاز صقلیہ میں اسلامی حکومتوں، اندلس میں ملوک الطوائف کی تاریخ، اسپین میں نصرانی مملکتوں اور غرناطہ میں بنو احمر کی سلطنت پر فاضل مصنف کی قیمتی تحریروں سے بطور خاص متعلق ہیں۔ ان بحثوں کی قدر و قیمت اور عام تاریخی مواد پر ان کی سبقت و برتری کا اعتراف مغربی علماء اور مصنفین نے سب سے پہلے کیا ہے جن میں علامہ ڈوزی سرفہرست ہیں۔[۴]

کتاب العبر کی تصنیف سے پہلے مصنف کے ذہن میں جو نقشہ کار تھا اس میں مغرب کی تاریخ لکھنا مقصود تھا کیوں کہ وہاں کے حالات و واقعات اور سیاسی و تہذیبی کیفیات سے وہ براہ راست واقف تھے۔ مشرق کی تاریخ نگاری ان کے منصوبہ میں شامل نہ تھی کیوں کہ وہ مشرقی ممالک کی تاریخ سے براہ راست واقفیت نہ رکھتے تھے۔[۵] لیکن تاریخ کی ترتیب و تحقیق کا کام شروع ہوا تو پھیلتا ہی گیا یہاں تک کہ اُس دور کی معلوم دنیا اور تمام اقوام واُمم کی تاریخ اس میں شامل ہو گئی۔

مصر ہجرت کرنے کے بعد علامہ نے کتاب ثانی کے مباحث پر نظر ثانی کی اور ان کی تنقیح و تحقیق کے بعد ان میں متعدد فصلوں کا اضافہ کیا اور ایسی نئی معلومات ان میں شامل کیں جو بعض مراجع و مصادر سے واقف نہ ہونے کے سبب ان کے ذہن میں موجود نہ تھیں۔ مصر میں طویل اقامت کی وجہ سے دید و شنید مراحل کی تاریخ بھی ان میں بڑھائی۔ وہ ۷۹۷ھ میں مصری وتر کی مملکت کی خبروں تک پہنچے اور ۴۹۴ھ میں اندلس کے حالات تک ان کے قلم کی رسائی ہوئی جبکہ ان دونوں مملکتوں کے حالات ۷۸۳ھ کے مسودے میں شامل نہ تھے۔

مصنف نے الکتاب الثالث کو بربروں کی تاریخ، ان کی مختلف نسلوں اور قبیلوں اور دیار مغرب کی تشکیل شدہ ان کی حکومتوں اور مملکتوں کے لیے وقف کیا ہے یعنی شمالی افریقہ کی اپنے دور تک مکمل تاریخ محفوظ کی ہے۔ یہ کتاب ثالث، مصنف نے چھٹی اور ساتویں جلد میں سمیٹی ہے۔ اس تیسری کتاب کا آغاز علامہ نے مغرب کے عربوں سے کیا ہے۔ پھر ان کا قلم بربروں کی تاریخ اور مشہور بربر قبائل زناتہ، مغراوہ، نواتہ، مصمودہ، برانس، کتامہ اور صنہاجہ کی قدیم زمانہ سے اپنے دور تک کی تاریخ کی طرف منتقل ہوا ہے۔ مغرب میں قائم مشہور حکومتوں جیسے مرابطین اور موحدین پر مختصر اور جامع گفتگو کرنے کے بعد اپنے زمانے سے قریب تر بربر حکومتوں جیسے بنوحفص، بنوعبدالواد، بنومرین وغیرہ کے حالات، سرگرمیوں اور ان کے موقف پر روشنی ڈالی ہے۔

اس تیسری کتاب میں علامہ ابن خلدون کی بیان کردہ تاریخ بربر، نادر و جدید بھی ہے اور تحقیق و تدقیق کا شاہکار بھی اور اس کی اصل وجہ مصنف کا وہ طبع زاد اور اختراعی لوازمہ ہے جو انہوں نے اس موضوع پر پیش کیا ہے۔ مصنف کا بیان کردہ یہ مواد اور یہ اخبار و حالات مدون مصادر میں نہیں ملتے۔ انہیں علامہ نے پہلی بار مختلف بربر قبائل سے براہ راست رابطہ و تعامل اور مغربی حکومتوں سے تعلق کے دوران مرتب کیا ہے۔ اس لیے بربر قبائل کے حالات اور سیاسی، سماجی و تہذیبی معاملات کے سلسلہ میں کتاب العبر کا یہ حصہ سب سے مستند اور ثقہ مصدر و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے۔ کتاب کے دوسرے حصوں کے مقابلہ میں اس حصہ کی امتیازی و انفرادی شان کی وجہ سے ہی یوروپی زبان میں اس کا مکمل ترجمہ شائع ہوا۔ ۱۸۵۲ء اور ۱۸۵۶ء میں الجزائر سے اس کا فرانسیسی ترجمہ پہلی بار طبع ہوا۔ پھر ۱۹۲۵ء اور ۱۹۲۷ء میں پیرس سے اسی ترجمہ کی اشاعت ہوئی۔

منہاجیات

علامہ ابن خلدون نے کتاب العبر کی ترتیب و تدوین میں ایک نیا منہاج اختیار کیا جو سابق مورخین اسلام کی ایک بڑی تعداد سے مختلف تھا۔ اسلاف کی اکثریت نے اسلامی تاریخ نگاری میں سنین اور زمانے کی ترتیب کو مقدم رکھا تھا اور تاریخی جداول کے مطابق ہر

سال کے تمام واقعات واخبار کو یکجا کر دیا تھا، خواہ ان کی جائے وقوع میں کتنی ہی دوری اور باہم کتنا ہی بعد اور تضاد واختلاف ہو۔ علامہ نے اس منہاج کو چھوڑ کر حد درجہ تنظیم، کامل ترتیب وتنسیق اور بڑی تحقیق وتفحص پر زور دیا۔ چنانچہ اپنی تصنیف کو تین کتابوں میں تقسیم کیا۔ ہر کتاب کی مربوط فصلیں قائم کیں اور ہر مملکت کی آغاز تا انجام تاریخ الگ الگ لکھی اور مختلف مملکتوں کے درمیان نقطہ اشتراک اور رابطہ کا بھی خیال رکھا۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس علمی منہاج کے بانی وموجد علامہ ابن خلدون نہیں ہیں بلکہ آپ سے پہلے واقدی نے فتوح مصر والشام میں بلاذری نے فتوح البلدان میں ابن عبدالحکم مصری نے فتوح مصر و أخبارها میں اور مسعودی نے مروج الذهب میں اس منہاج کی بنیاد رکھ دی تھی۔ مگر ابن خلدون کی تاریخی تصنیف میں جو مہارتِ تنظیم، حسن رابطہ، وضاحت وصراحت اور تبویب موضوعات میں جو دقت نظر اور رسوخ واستحکام نظر آتا ہے وہ دوسروں کے یہاں کم ملتا ہے۔

علامہ ابن خلدون نے تاریخ کا جو تصور دیا ہے وہ محض واقعات وحوادث کی کھتونی نہیں ہے جہاں مختلف ادوار اور اقوام وامم کے سیاسی وتہذیبی اخبار کے بس انبار لگا دیے جائیں۔ وہ تاریخ کو باضابطہ ایک علم کا درجہ دیتے ہیں جس میں واقعات کی ترتیب کے ساتھ مختلف عوامل ومحرکات کا مطالعہ بھی ناگزیر ہوتا ہے، جہاں سماجی، عمرانیاتی اور نفسیاتی مظاہر کا تجزیہ بھی کیا جاتا ہے اور مظاہر اور عوامل کے تعامل سے وہ مخصوص کیفیت اور فہم حاصل ہوتا ہے جسے تاریخی شعور کہا جاتا ہے۔ اسی لیے علامہ ان مورخین پر تنقید کرتے ہیں جو ایک سلطنت کے دور میں رونما ہونے والے واقعات، حکمرانوں کے شجرۂ نسب اور ان کے وزیروں کے نام گنانے پر اکتفا کرتے ہیں۔ علامہ کے مطابق اس منہاج کا تاریخ نگاری سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''بڑے بڑے اسلامی مؤرخین نے اخبار وواقعات کو جمع کر دیا ہے اور ان کا احاطہ کر لیا ہے۔ ضخیم کتابوں میں انہیں محفوظ کر دیا ہے اور امانت دوسروں تک منتقل کر دی ہے۔ طفلانہ حرکتوں کے عادی مصنفوں نے باطل کی ریشہ دوانیوں

اور سازشوں کو ان میں خلط ملط کر دیا ہے۔ وہ ان کے سحر میں مبتلا ہوئے اور ان بدعتوں کے مرتکب ہو گئے۔ کمزور اور ضعیف روایات کے خزف ریزوں کو چن کر انہوں نے تاریخ میں پیوند کاری کی اور اخبار و واقعات کو خود بھی گھڑ لیا۔ بعد کے لوگوں نے اِن آثار میں سے بیشتر کو تسلیم کر لیا اور ان کی تقلید کرنے لگے اور جس طرح انہوں نے سنا، من وعن ہم تک پہنچا دیا۔ انہوں نے ان واقعات و احوال کے اسباب کا مطالعہ کیا نہ ان کی رعایت رکھی۔ کمزور باتوں کو مسترد کیا نہ انہیں نظر انداز کیا۔ چنانچہ تحقیق بہت کم ہوئی کیوں کہ تنقیح کا کام دقت طلب اور تھکاوٹ کا باعث ہے۔ واہمہ اور غلط فہمی واقعات و اخبار کے ساتھ منسلک رہتی ہے اور تقلید تو آدمیوں کے رگ و پے میں سرایت کیے رہتی ہے۔"[۶]

تاریخ کا مفہوم و تصور

تاریخ کی تعریف کیا ہے اور اس کی کنہ و حقیقت تک کیسے رسائی ہوتی ہے اور تاریخ نگاری کے تقاضے کیا ہیں، اس پر فاضل مصنف نے بڑے ادیبانہ انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ وہ کتاب کے آغاز ہی میں صراحت کر دیتے ہیں کہ اس کتاب کی تصنیف کا مقصد اور عام تاریخ نگاری کا مقصد عوام کے جذبات و احساسات میں ہلچل پیدا کرنا، ان کی عقل و خرد پر سحر کر دینا یا حکومتوں کے مقاصد بروئے کار لانا نہیں ہے۔ انہوں نے رومانوی طرز ادا اور جذباتی اسلوب کی پرزور مخالفت کی ہے اور علمی اور سائنٹفک منہاج کی وکالت کی ہے اور پوری کتاب میں اسی اسلوب نگارش کو اختیار کیا ہے۔ علم تاریخ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"فن تاریخ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ حکومتوں اور زمانوں کی خبر دے، گزرے ہوئے افراد کی حکایت بیان کرے، جس میں اقوال کی افزائش ہو، ضرب الامثال کی فراوانی ہو اور جن سے محفلیں شاداب اور گرم ہوں، مگر یہ فن اپنے باطن کے اعتبار سے بحث و نظر اور تحقیق کا متقاضی ہے۔ کائنات اور اس کے اصولوں کی علت سمجھنے کا تقاضا کرتا ہے، اخبار و واقعات کی کیفیات اور اسباب کے علم حاصل کرنے کا نام تاریخ ہے۔ اس فن

میں حکمت و دانش کی شرط بنیادی ہے اور اسے علوم حکمت میں شمار کیا جانا چاہیے۔''[۷]

فن تاریخ نگاری کو علوم حکمت میں شمار کرنا اور نظر و تحقیق اور تحلیل و تجزیہ کو اس کا لازمی جزو ماننا علامہ ابن خلدون کا وہ امتیازی عطیہ ہے جس نے اس فن کو باقاعدہ ایک علم کی حیثیت عطا کی، پھر علم العمران سے اس کے تعامل و رابطہ نے اسے عمرانیاتی علوم میں منفرد مقام پر لا کھڑا کیا۔[۸] اس حقیقت کا اعتراف پروفیسر سارٹن نے باضابطہ کیا ہے۔[۹] علامہ نے تاریخ کو علم العمران سے مربوط کر کے تاریخی واقعات کے پس پردہ کارفرما سماجی تہذیبی اسباب و عوامل کے اکتشاف و اختراع پر ہی بس نہ کیا بلکہ علت و معلول کے درمیان رابطہ کی تلاش اور ہمہ گیر تعلیل کی جانب پوری تاریخ کا رُخ اور سمت موڑ دی جس میں اجتماعی، اقتصادی اور تہذیبی عوامل تاریخ ارتقا میں بنیادی کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں۔ فاضل مصنف اپنی کتاب میں خود اس کی صراحت کرتے ہیں:

''میں نے اس کتاب کی ترتیب و تبویب میں ایک نادر مسلک اختیار کیا ہے۔ مختلف منہاجیات کے درمیان میں نے ایک انوکھا مذہب اپنایا ہے۔ میں نے ایک جدید طریقہ و اسلوب ایجاد کیا ہے۔ میں نے اس میں معاشرہ، آبادی اور تمدن کے احوال بیان کیے ہیں اور اجتماع انسانی کے مسائل پیش کیے ہیں جو آپ کو کائنات کے اسلوب و علل سے بہرہ اندوز کریں گے اور آپ کو بتائیں گے کہ اہالیانِ مملکت کس طرح اسباب کے دروازے سے داخل ہوئے تا آنکہ آپ تقلید سے اپنا ہاتھ کھینچ لیں گے اور ماقبل و مابعد کے احوال سے آپ واقف ہوسکیں گے۔''[۱۰]

آگے مصنف نے اس کتاب کے منہج پر خود ہی روشنی ڈالی ہے:

''یہ کتاب عام طور سے اسباب کے دروازے سے داخل ہوتی اور بطور خصوصی اخبار و واقعات تک رسائی حاصل کرتی ہے۔ اس نے انسانوں کے تمام واقعات کا احاطہ کرلیا ہے۔ مشکل سے قابو میں آنے والی اور نارسیدہ حکمتوں کو اپنی گرفت میں لے لیا ہے۔ مملکتوں کے اخبار و حوادث کو اسباب و

علل فراہم کیا ہے۔اس کتاب کی حیثیت حکمت و دانش کے لیے حفاظت گاہ کی اور تاریخ کے لیے تجربات کے مسکن کی ہے۔''[۱۱]

''گزشتہ زمانوں کی جتنی نسلیں اور حکومتیں گزری ہیں اور موجودہ دور میں اقوام وملل کی جو تاریخ ہے اور قرون ماضیہ میں تغیر وتصرف کے جو اسباب رہے ہیں اور آبادی و معاشرے میں جو حکومت اور ملت بھی قائم ہوئی، جو گاؤں اور شہر بھی آباد ہوا، عزت وذلت کے جو حالات بھی پیش آئے، کثرت وقلت کے جو مسائل بھی ابھرے، علم و صناعت، کسب و تلف کے جو احوال بھی واقع ہوئے، تغیر پذیر دنیا میں جو صورت حال بھی رونما ہوئی، شہری و دیہاتی کے مسائل پیش آمدہ اور متوقع ومنتظر جو معاملات بھی ظاہر ہوئے ان میں سے کسی کو میں نے نظر انداز نہیں کیا ہے بلکہ ان سب کا احاطہ کرلیا ہے اور ان کے اسباب و براہین واضح کردیے ہیں۔''[۱۲]

آگے فاضل مصنف مزید صراحت کرتے ہیں:

''جان لو کہ تاریخ کی حقیقت یہ ہے کہ اس انسانی معاشرہ کی خبر دیتی ہے جو دنیا کی آبادی اور عمران پر مشتمل ہے۔اس میں اس آبادی کے مزاج وطبیعت اور دوسرے احوال سے بحث ہوتی ہے جیسے انسانوں سے مانوس ہونا، وحشت زدہ اور متنفر ہونا، مختلف عصبیتوں کی کارفرمائی، انسانوں کے باہم غلبہ ومغلوبیت کی اصناف اور ان سے رونما ہونے والا اقتدار، مملکتیں اور ان کے مراتب، انسانوں کی اختیار کردہ مختلف سرگرمیاں اور مساعی جیسے کسب معاش کی جدوجہد اور علوم اور مختلف صنعتوں کی تقسیم وتنظیم اور آبادی وعمران کے دوسرے طبعی وفطری احوال۔''[۱۳]

تاریخ نویسی کی شرائط

علامہ ابن خلدون فن تاریخ نویسی کو عظیم الفوائد اور شریف المقاصد فن قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس سے اقوام ماضیہ کے اخلاق کا پتہ چلتا ہے، انبیاء کرام کی سیرت معلوم ہوتی ہے، حکام کی سیاست و جہانبانی کے انداز مطالعہ میں آتے ہیں اور دین و دنیا کے معاملات

میں رہنمائی ملتی ہے، اس لیے اس فن کی ترتیب و تنظیم میں سہل انگاری جرم ہے۔ یہاں مصنف کو مختلف قسم کی معلومات درکار ہوتی ہیں۔ متعدد مصادر کی اسے ضرورت ہوتی ہے اور حسن نظر اور تدبر و دانش مندی کا مظاہرہ کرنا پڑتا ہے۔ مصنف کے نزدیک تاریخ نویس کے اندر مندرجہ ذیل شرائط کی موجودگی ناگزیر ہے۔

۱۔ وہ نقل محض پر قناعت نہ کرے بلکہ تحقیق و تفحص کے بعد روایات کو قبول کرے۔

۲۔ وہ عرف و عادت کے اصولوں کے احوال و کیفیات کا رمز شناس ہو۔

۳۔ اسے کائنات کے قوانین و سنین سے کامل آگہی ہونی چاہیے۔[۱۴]

۴۔ تاریخ کی یہ حقیقت ہمیشہ نگاہ میں رہنی چاہیے کہ مرور ایام اور تبدیلی زمانہ کے ساتھ اقوام و ملل کے حالات میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ ان کے احوال، عادات و رسوم اور روایات ہمیشہ یکساں اور ایک ہی ڈگر پر نہیں رہتیں۔[۱۵] تغیر و تبدیلی کی یہ کیفیت جس طرح اشخاص، شہروں اور اوقات کے تعلق سے درست ہے اسی طرح علاقوں، حکومتوں، زمانوں، مملکتوں اور اقوام پر بھی صادق آتی ہے۔

ایک دوسرے مقام پر مصنف علام فنِ تاریخ نویسی کے لیے ناگزیر علوم کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اس فن سے دلچسپی رکھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ سیاست کے قواعد اور موجودات کے مزاج اور طبیعت سے واقف ہو۔ اسے علم ہو کہ اخلاق و سیر میں عادات و رسوم میں، مذاہب و روایات میں اور دوسرے معاملات میں مختلف زمانوں، ملکوں اور قوموں کے درمیان کیا اختلافات رہے ہیں، حال پر اس کی نظر ہو اور ماضی سے مقابلہ کی صورت میں موافقت اور مخالفت کے امور و نکات کی علتوں سے بھی وہ واقف ہو، اسے مملکتوں اور اقوام کے اصول، ان کے ظہور کے مبادی، ان کے اسبابِ وقوع اور محرکاتِ وجود اور ان کے سربراہوں کے اقوال و اخبار تفصیل سے معلوم ہوں تاکہ ہر حادثہ کے اسباب کا وہ احاطہ کر لے اور ہر خبر کی تہہ تک اس کی رسائی ہو جائے۔ اس صورت میں نقل

شدہ خبر کو وہ اصول وقواعد پر پرکھے گا۔ اگر دونوں میں یکسانیت ہوئی تو خبر درست ہوگی ورنہ وہ خبر کو جعلی قرار دے کر اس سے بے نیاز ہو جائے گا۔"[۱۶]

تاریخ نگاری میں التباس کے اسباب

علامہ ابن خلدون کے تصور ومنہاجیات تاریخ کو سمجھنے کے لیے تاریخ نگاری میں التباس و انحراف کے اسباب کے اس چارٹ کا مطالعہ کرنا ضروری ہے جو انہوں نے اسلاف مورخین کی علمی تاریخی میراث کے گہرے مطالعہ کے بعد تیار کیا ہے۔ فاضل مصنف کے مطابق تاریخ میں موجود غلطیوں اور غلط فہمیوں کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

۱- افکار ونظریات کی حمایت اور طرفداری میں شدت اور غلو کا مظاہر، اعتدال پسندی اور غیر جانب داری کی صورت میں بحث وتمحیص کی پوری گنجائش رہتی ہے اور سچ اور جھوٹ کے درمیان تمیز کرنے کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں رہتی۔ تعصب اور جانب داری کی صورت میں آدمی صرف ان ہی روایات کو قبول کرتا ہے جو اس کے من پسند نکتۂ نظر کے موافق ہوں۔ اس حالت میں اس کی عقل وبصیرت پر پردے پڑ جاتے ہیں۔

۲- راویوں پر اندھا اعتماد، اسکا تدارک جرح وتعدیل کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔

۳- تاریخی واقعات کے مقاصد سے غفلت، بہت سے راوی مشاہدہ، منقول خبر یا سماعت کردہ واقعہ کے مقصد سے غافل ہوتے ہیں اور محض اپنے ظن وتخمین کی بنیاد پر خبر کو نقل کر دیتے ہیں اور اس طرح اس میں غلط بیانی شامل ہو جاتی ہے۔

۴- صداقت کا واہمہ اور یہ اکثر راویوں کو لاحق ہوتا ہے۔

۵- اختلاط والتباس کی وجہ سے مورخ بسا اوقات واقعات وحوادث پر احوال کو منطبق نہیں کر پاتا اور اس طرح وہ راہِ حق سے منحرف ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی سمجھ کے مطابق واقعات کو بیان کر دیتا ہے اور اس طرح ٹھوکر کھا جاتا ہے۔

۶- اصحاب جاہ ومنصب سے تقرب کی خواہش اور بے جا مدح وستائش اور تحسین و تعریف۔

۷- عمرانیاتی اصولوں اور معاملات سے ناواقفیت۔ ہر حادثہ اور واقعہ کوئی نہ کوئی مخصوص

مزاج اور خصوصیت رکھتا ہے۔ اگر راوی اس مزاج اور طبیعت وفطرت اور اس کے تقاضوں سے واقف ہو تو اسے تحقیق وتمحیص میں سہولت ہوگی، بلکہ تاریخی تنقید وتمحیص میں عمرانیات سے آگہی مذکورہ تمام تدابیر سے زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوگی۔[۱۷]

مصنف نے عمرانی اصولوں سے اخبار وواقعات کی ہم آہنگی اور مطابقت کو تنقید وتمحیص کے لیے سب سے زیادہ مستند اور باوثوق طریقہ ثابت کرنے کے ساتھ اسے جرح وتعدیل سے پہلے کا مرحلہ بھی قرار دیا ہے کیوں کہ تعدیل کا مرحلہ تو اس وقت آتا ہے جبکہ یہ معلوم ہو کہ اس خبر کے واقع ہونے کا امکان ہے، اگر زیر نظر واقعہ ناممکن الوقوع ہو تو راویوں کی عدالت وثقاہت کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے گی۔ فاضل مصنف ایسی خبر یا لفظ کے ایسے مفہوم ومدلول کو ناممکن تصور کرتے ہیں جو عقل کی میزان پر پوری نہ اترے۔ جرح وتعدیل تو شرعی مسائل کی صحت میں معتبر ہوتی ہے کیوں کہ ان مسائل کی بڑی تعداد خبر کے بجائے انشاء کے جملوں میں بیان ہوئی ہے اور امر ونہی کے صیغوں سے تشکیل پائی ہے جن پر عمل کرنے کو شریعت نے واجب قرار دیا ہے۔ مگر اخبار وواقعات کا معاملہ مختلف ہے ان کا عمرانی اصولوں سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے، اسی لیے ان واقعات کے امکان وعدم امکان پر غور کرنا لازم ہے اور یہ مرحلہ جرح وتعدیل پر بہر حال مقدم ہے۔[۱۸]

تاریخ کے عمرانی اصول

علامہ ابن خلدون اسلاف کی تاریخ نگاری میں عمرانی اصولوں کی عدم رعایت کا شکوہ کر کے نہیں رہ جاتے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ان اصولوں کا سراغ بھی لگاتے ہیں جن کا پاس ولحاظ کرنا تاریخ نگاری میں ضروری ہے۔ ان میں سب سے اہم اصول علت ومعلول کا اصول ہے۔ وہ جگہ جگہ اس اصول کی طرف اشارہ کرتے نظر آتے ہیں۔

> ''مؤرخین کسی مملکت کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس کی تمام خبریں مرتب کر دیتے ہیں، صحیح وغلط منقول واقعات کو محفوظ کر دیتے ہیں، ان کے آغاز سے تعرض نہیں کرتے، اس سبب کا ذکر نہیں کرتے جس نے ان کا جھنڈا بلند کیا، نہ ان کے مقصد ومنزل پر قیام کی علت کی صراحت کرتے ہیں، چنانچہ قاری مملکتوں کے

مبادی و آداب اور مراتب سے ناواقف رہتا ہے اور ان کے تصادم و معرکہ آرائی کے اسباب سے نا آشنا رہ جاتا ہے۔"[۱۹]

"...... چنانچہ میں نے تاریخ میں ایک کتاب لکھی، اقوام کے احوال و معاملات سے پردہ اٹھایا، تمام اخبار و اسباق کو الگ الگ ابواب میں منقسم کیا اور مملکتوں اور تہذیب و عمران کی اوّلیت کے اسباب و علل واضح کیے۔"[۲۰]

مصنف علام فوجی کارروائیوں، جنگی و عسکری فتوحات اور اس کی تدابیر و اسباب پر گفتگو کرتے ہیں تو بعض خفیہ اسباب و ذرائع کا تذکرہ بھی کرتے ہیں۔ ان کے مطابق:

"جنگ میں فتح یقینی نہیں ہوتی اگرچہ اسلحہ اور اسباب موجود ہوں۔ اس میں کامیابی اور غلبہ بخت و اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ وانما الظفر فیھا والغلب من قبیل البخت والاتفاق۔"[۲۱]

اس بخت و اتفاق کا کیا مطلب ہے؟ اس کی تشریح مصنف نے مخفی امور سے کی ہے یعنی جنگ میں حیلہ اور خفیہ تدابیر کا استعمال کیا جائے، بلند مقامات پر قابض ہو کر دشمن کو غلط فہمی میں مبتلا کر دیا جائے، غاروں اور پہاڑوں کی وادیوں میں چھپ کر یکایک حملہ کر کے اسے ہراساں کر دیا جائے اور دشمن کے پاؤں اکھڑ جائیں۔ مصنف آگے لکھتے ہیں:

"...... یا یہ خفیہ اسباب آسمانی ہوں جن کو اختیار کرنا انسان کے بس سے باہر ہو، قدرت کی طرف سے دل پست ہو جائیں، ان پر رعب طاری ہو جائے اور ان کے مراکز قوت میں انتشار پیدا ہو جائے اور وہ شکست کھا جائیں۔ زیادہ تر ہزیمت ان ہی مخفی اسباب کی مرہون ہوتی ہے۔ اسی لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "الحرب خدعة" (جنگ دھوکا دینے کا نام ہے) اور عربوں میں مشہور مثل ہے کہ "رب حیلة انفع من قبیلة" (بسا اوقات ایک خفیہ تدبیر ایک پورے قبیلہ سے زیادہ سودمند ثابت ہوتی ہے)۔ معلوم ہوا کہ جنگوں میں اکثر غلبہ ان خفیہ اسباب کی بدولت حاصل ہوتا ہے جو ظاہر نہیں ہوتے اور خفیہ اسباب کے تحت اشیاء کا وقوع پذیر ہونا ہی بخت و اتفاق کا مفہوم ہے۔"[۲۲]

کتاب العبر میں مصنف نے جس اصول کا سب سے زیادہ التزام کیا ہے وہ استقرائی طریقۂ تحقیق ہے جس سے ابن خلدون کے بیشتر سوانح نگاروں نے بے توجہی برتی ہے۔[۲۳]
ابن خلدون کے استقرائی طریقۂ تحقیق کا خاص پہلو یہ ہے کہ اس میں مذہب اور روحانیت کا لازمی عنصر کارفرما ہے۔ فاضل مصنف کے نزدیک یہ کائنات بخت و اتفاق اور حوادث ہنگامی کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اس میں غایت درجہ کی وحدت، یکسانیت اور تنظیم موجود ہے جس میں علت و معلول کے اصول کی حکمرانی ہے۔ فاضل مصنف کے اس نقطۂ نظر سے واقفیت کے بعد ہمیں اس میں کوئی حیرانی محسوس نہیں ہوتی کہ المقدمہ نے ایک موسوعہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ جس میں فلکیاتی معلومات بھی ہیں اور جغرافیۂ عالم بھی۔ سیاست و حکومت بھی ہے اور عمران و اقتصاد بھی، علوم و معارف کی تفصیل بھی ہے اور تربیت کے لوازم بھی، ادب و انشاء کا تذکرہ بھی ہے اور بلاغت و خطابت کے رموز بھی، ہم اس مقدمہ میں کیمیا، الجبرا، علم زراعت، طب، فن تعمیر، شہروں کی تزئین کاری اور جمالیات کے ساتھ علم حقوق، علم شریعت اور فن حرب و ضرب کے جملہ علوم کی تفصیلات پاتے ہیں۔ یہ مختلف النوع مواد اور لوازمہ ایک منطقی ترتیب کے ساتھ اس طرح جمع کر دیے گئے ہیں کہ ان میں ایک منظم تصور کی کارفرمائی نمایاں ہے جو سیاسی اقتصادی اور اجتماعی واقعات کی مربوط ترجمانی اور تفسیر کرتا ہے۔ مصنف علام ان حوادث و واقعات میں بھی ربط قائم کرتے ہیں جن کا تذکرہ عام مصنفین و مؤرخین الگ الگ کرتے ہیں۔ وہ المقدمہ میں ایک فصل کا عنوان قائم کرتے ہیں:

فی أن الحضارة فی الامصار من قبل الدول وانها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها.

(یعنی شہروں میں تہذیب حکومتوں کی جانب سے پرورش پاتی ہے اور حکومت کے رابطہ واستحکام کے ساتھ اس میں رسوخ واستحکام آتا ہے)

مذکورہ فصل کے آخر میں سیاست و تہذیب اور عمران کے باہمی رابطہ و تعامل پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

''جان لو کہ یہ سب ایسے امور ہیں جن میں تناسب اور رابطہ پایا جاتا ہے۔

قوت وضعف میں، امت اور نسل کی کثرت میں، شہر یا قصبہ کی وسعت میں اور نعمت وخوشحالی کی بہتات میں سلطنت کا معاملہ یہی رہتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مملکت اور اقتدار کی حیثیت، خلقت وعمران کی صورت اور ساخت کی ہے اور رعایا، شہروں اور ان کے تمام احوال کا مقام اس کے لیے مادہ کا ہے۔ ٹیکس کی دولت اُن ہی کی طرف لوٹ کر آتی ہے اور ان کی خوش حالی عام طور پر ان کی بازاروں اور تجارت کی مرہون ہوتی ہے۔ اگر بادشاہ داد ودہش کا فیضان کرتا ہے تو رعایا سے وہ اصول بھی ہو جاتا ہے اور پھر سلطان کی جانب سے عوام ہی کی جیب بھرتی ہے۔ خراج اور ٹیکس کی صورت میں عوام کی طرف سے دولت جاتی ہے اور عطیۂ سلطانی کی صورت میں ان ہی کی طرف لوٹ بھی آتی ہے۔ حکومت کی خوشحالی سے عوام خوشحال ہوتے ہیں اور رعایا کی کثرت سہولت کے بقدر مملکت کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور ان سب کی اصل اور بنیاد عمران اور اس کی کثرت ہے۔''[۲۵]

علامہ کا یہ خیال بھی ہے کہ سیاست، تہذیب وثقافت اور عمران واجتماع کے یہ تمام مربوط اور باہم متصادم عناصر کبھی ثابت اور جامد نہیں رہتے بلکہ ان میں دائمی حرکت رہتی ہے اور یہ تمام احوال وعناصر مرور ایام کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ ان کا کوئی ایک وطیرہ اور مستقل منہاج نہیں رہتا بلکہ اختلاف وانتقال کا عمل ان میں پیہم جاری رہتا ہے[۲۶] اقوامِ قدیمہ اہل فارس، رومی، سریانی، نبطی، قوم تبّع، قبطی اور بنی اسرائیل اور پھر مسلمان، سب کے ساتھ یہی سنت جاری رہی۔ ان کی سیاست وحکومت، صنعت وزراعت، زبان وادب، تہذیب وثقافت غرضیکہ ہر شعبۂ زندگی جداگانہ، ہر معاملہ مختلف اور ہر نقش متنوع رہا۔ فاضل مصنف نے ان تمام حکومتوں اور تہذیبوں کے مطالعہ سے یہ اصول قائم کیا کہ:

''......اس کا سبب یہ ہے کہ آدمی کا مزاج، اس کی فطرت اور اس کا اخلاق ان اشیاء اور عناصر ہی سے تشکیل پاتا ہے جس سے وہ مانوس اور واقف وعادی ہو اور رسوم وروایات کی تاثیر بھی ہوتی ہے، اسی لیے اقوام میں غلبہ شجاعت اور

اقدام کا مرہون ہوتا ہے۔ جو نسل بدوی خصوصیات میں زیادہ قدیم اور زیادہ وحشت پسند ہوتی ہے وہی دوسری نسل پر غلبہ میں سبقت لے جاتی ہے بشرطیکہ قوت وعصبیت میں دونوں برابر ہوں۔"[۲۸]

"......اس کی اصل یہ ہے کہ انسان اپنی طبیعت اور مزاج کا بندہ نہیں ہوتا بلکہ اپنی عادات ورسوم اور مالوف و مانوس اشیاء سے زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ وہ جن احوال سے انس محسوس کرتا ہے اور جو اس کی سیرت وعادت اور ملکہ کا حصہ بن جاتے ہیں وہ اس کی طبیعت اور جبلت کا مقام حاصل کر لیتے ہیں۔"[۲۹]

علامہ کے ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان کی سیرت وکردار پر خارج کی تاثیر کے قائل ہیں۔ اس سے اس بات کی بھی صراحت ہوتی ہے کہ وہ معاش واقتصاد سے زیادہ عرف وعادت، مالوفات ورسوم اور روایات و ماحول کی تاثیر پر زور دیتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ مصنف علام یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ انسان کی یہ سیرت وطبیعت اور اس کے یہ اخلاق واوصاف حکومت کی تبدیلی سے متاثر ہوتے اور ہر نئے طرز حکومت کے سانچہ میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں:

"جان لو کہ مملکت مختلف مراحل اور نت نئے حالات میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور حکومت کے ذمہ داران ہر مرحلہ میں ایک مخصوص اخلاق کے حامل ہو جاتے ہیں جس سے کوئی مشابہت دوسرے مرحلہ میں نہیں ہوتی کیوں کہ اخلاق طبعی طور پر اس حالت کے مزاج کے تابع ہوتا ہے جس میں حکومت موجود ہے۔"[۳۰]

علامہ ابن خلدون کے افکار ونظریات پر نہایت وقیع کام مغربی مفکرین نے کیا ہے۔ انیسویں صدی میں یورپ نے ابن خلدون کا مطالعہ شروع کیا اور دیکھتے دیکھتے علامہ کی زندگی وخدمات اور نظریات کے متعدد پہلوؤں پر کتابیں جرمن، فرانسیسی اور انگریزی وغیرہ زبانوں میں منظر عام پر آ گئیں۔ آپ کے تاریخی افکار پر سب سے پہلے آسٹریائی مستشرق بیرون اون کریمر (Baron Von Kremer) نے اپنا مشہور تحقیقی مقالہ مرتب کیا:

Ibn Chaldun and Saine Kultur - Geschichte der Islamicshen Reiche (Ibn

Khaldun and His History of the Civilization of the Muslim Empire).

اور اسے ویانا یونیورسٹی کی اکیڈمی آف سائنسز میں ۱۸۷۹ء میں پیش کیا۔ اس مستشرق نے علامہ کو ''تہذیب کا مؤرخ'' قرار دیا کیوں کہ تاریخ اسلام میں پہلی بار اسلامی اقوام و ملل کی سیاسی تاریخ لکھنے کے ساتھ سیاسی اداروں و تنظیمات، سیاسی نظامہائے حکومت اور عوامی اداروں مثلاً شعبۂ عدل، پولیس، انتظامیہ وغیرہ اور مسلم ادوار میں ان کے ارتقا پر، اسی طرح معاشی نظاموں، تجارت و زراعت اور پھر علوم و فنون، آداب و لغات، ان کی مختلف شکلوں، خصوصیات اور عالم اسلام میں ان کے ارتقاء پر مختلف طول طویل فصلیں قائم کی گئیں اور اس طرح اسلامی تہذیب کی تاریخ مرتب کی گئی۔ اگرچہ ان مباحث پر آزانہ غور و فکر نہیں کیا گیا اور انہیں علم العمران کے ضمن میں ہی موضوع بحث بنایا گیا ہے۔[۳۱]

افکار و تجزیہ

علامہ ابن خلدون نے المقدمہ میں سیاست و اقتدار، عمران و اجتماع، اقتصاد و معاش اور جغرافیائی ماحول سے متعلق مختلف افکار و نظریات اور تصورات و قوانین دریافت کیے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ سارے نظریات اور قوانین عالمی انطباق کی صلاحیت رکھتے ہوں اور وہ مقامی و جزئی مشاہدہ اور فروعی استقراء کے الزامات سے یکسر بری اور پاک ہوں کیوں کہ علماء کا یہ تجزیہ ہے کہ فاضل مصنف نے جن سیاسی و معاشرتی مظاہر و ظواہر کا استقراء کیا تھا وہ چند اقوام و قبائل اور حکومتوں اور سلطنتوں تک محدود تھے اور وہ بھی ان کے مخصوص دور اور زمانہ پر ہی مشتمل تھے۔ اس لیے یہ مطالعہ و استقراء ناقص تھا اور ان قوانین و نظریات کو ہر معاشرہ اور ہر زمانہ میں منطبق نہیں کیا جا سکتا۔[۳۲]

ابن خلدون اور مانٹیسکو

فرد اور معاشرہ کی انفرادی و اجتماعی سیرت اور ظواہر پر جغرافیائی ماحول کے اثرات کے سلسلہ میں علامہ ابن خلدون نے جن افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے، بعد میں مشہور فرانسیسی مفکر و ماہر عمرانیات Montesquieu (۱۶۶۸-۱۷۴۴ء) نے ان میں مزید توسیع و تفکیر کی یہاں تک کہ اس نے قوانین و شرائع، رسوم و روایات، معیار تہذیب و ثقافت، نظامہائے

سیاست واقتصاد اور حربیات واخلاقیات وغیرہ کے میدانوں میں مختلف اقوام کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی بنیادی وجہ جغرافیائی ماحول کا فرق بتایا ہے۔ فرانسیسی مفکر نے اس سے آگے یہ بھی کہا کہ آزادی وخود مختاری یا غلامی وسرافگندگی اور دون ہمتی واحساس کمتری کی صفات مخصوص جغرافیائی ماحول کی مرہون ہیں۔ چنانچہ جاگیرداری وجمہوریت کے تاریخی ارتقا پر اس مفکر نے اسی تناظر میں گفتگو کی ہے۔ علامہ ابن خلدون بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ اسی نکتۂ نظر کے قائل ہیں۔[۳۳]

جغرافیہ کی تاثیر کے سلسلہ میں چند ملاحظات یہاں پیش کیے جاسکتے ہیں جن سے علامہ ابن خلدون اور مانٹیسکو کے نظریات پر تنقید بھی ہوتی ہے:

۱- جغرافیائی ماحول اور فضا ان متعدد ومختلف عوامل ومحرکات میں سے بس ایک عامل ہے جو انفرادی واجتماعی زندگیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ خاندان، نظام تعلیم وتربیت، عقائد وافکار، اقتصادی حالات، سیاسی زندگی، اجتماعی میراث اور عام معاشرتی ماحول اور ان کے علاوہ متعدد عوامل ایسے ہیں جن سے ذہنی وفکری رویوں کی تشکیل ہوتی ہے۔

۲- جغرافیائی ماحول بھی اسی وقت اثر انداز ہوتا ہے جبکہ دوسرے عوامل سے اس کا تعامل ہو۔ بغیر تعامل اور تفاہم کے فرد یا قوم پر اس کا کوئی اثر قائم نہیں ہوسکتا۔

۳- خود انسان اپنے ماحول پر اثر انداز ہوتا اور اردگرد کی دنیا کو بدلتا ہے۔ افراد جماعتیں اور قومیں اپنے نظریہ، علوم وفنون، مہارت وتجربہ اور ایجادات واختراعات کی بدولت جغرافیائی ماحول کے مزاج کو تبدیل کردیتی اور انہیں اپنا مطیع ومنقاد بنالیتی ہیں۔ سائنس وٹکنالوجی کی ترقی کے اس دور میں تہذیب جدید نے ماحول اور جغرافیہ پر اپنا تسلط ثابت کردیا ہے۔

۴- اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جغرافیائی ماحول میں یکسانیت اور ہم آہنگی کے باوصف آج مختلف اقوام وملل میں تہذیب وثقافت اور زندگی کے متعدد مظاہر میں زبردست اختلافات پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر افریقہ میں خط استوا کے

باشندے انسانیت کی سب سے نچلی سطح پر ہیں جبکہ امریکہ میں اسی خط استوا کے باشندے ترقی کے اعلیٰ مقام پر فائز ہیں۔[۳۴]

نظریۂ عصبیت پر تنقید

ابن خلدون کا نظریۂ عصبیت عالمی شہرت کا حامل نظریہ ہے۔ اس نظریہ کے مطابق ''اقتدار اور ریاست کا حصول عصبیت کا مرہون ہوا کرتا ہے''[۳۵] اور یہ کہ ''مملکت جب مستحکم اور مضبوط ہو جاتی ہے تو وہ عصبیت سے بے نیاز ہو جاتی ہے''۔[۳۶] ''عظیم مملکتوں اور طاقتور سلطنتوں کی بنیاد مذہب ہوا کرتی ہے۔''[۳۷] ''حکومت کی پشت پر کوئی دینی و مذہبی تحریک ہو تو عصبیت کی طاقت دو چند ہو جاتی ہے۔''[۳۸] ''وہ خطے اور علاقے جہاں قبائل اور عصبیتوں کی کثرت ہو وہ وہاں کوئی حکومت مستحکم نہیں ہو سکتی۔''[۳۹] ''افراد کی طرح مملکت کی بھی ایک طبعی عمر ہوتی ہے۔''[۴۰] ''حکومت پر زوال آنے لگے تو وہ از سر نو عروج کی طرف پیش رفت نہیں کر سکتی۔''[۴۱] ''وحشی اقوام دوسروں سے زیادہ غلبہ کی طاقت رکھتی ہیں۔''[۴۲] مغلوب ہمیشہ غالب کی تقلید کا شوقین ہوتا ہے۔''[۴۳] امت جب مغلوب ہو جاتی ہے اور دوسروں کی حکومت تسلیم کر لیتی ہے تو تیزی سے فنا ہو جاتی ہے'' وغیرہ۔[۴۴]

غلبہ واستیلا اور عصبیت سے متعلق ان نظریات پر بھی علمائے عمرانیات نے تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ ان تصورات کا اطلاق صرف ان اقوام پر ہوتا ہے جن کا مطالعہ ومشاہدہ ابن خلدون نے کیا تھا۔ ان اقوام میں بھی بطور خاص عرب اور بربران مشاہدات و تجربات کا نشانہ تھے۔ اس لیے انہیں عالمگیر اصول قرار دے کر ہر زمان و مکان کی اقوام، حکومتوں اور تہذیبوں پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔[۴۵]

علامہ ابن خلدون نے عربی زبان کی توسیع و اشاعت اور ممالک مفتوحہ میں عجمی زبانوں پر اس کی فتح و بالادستی کی وجہ اسلام کی سیاسی برتری اور عربوں کی طاقتور حکومت کو قرار دیا ہے۔ علامہ کے مطابق دین و شریعت کی زبان عربی تھی، رسول اکرم اور صحابہ کرام عرب تھے اور قرآن عربی زبان میں نازل ہوا تھا، اس لیے مسلمانوں نے جس ملک کو بھی فتح کیا عربی وہاں کی سرکاری زبان قرار پائی اور مقامی عجمی زبان دخیل اور نامانوس ہو گئی۔[۴۶]

علامہ کا یہ تجزیہ عربی زبان کے ارتقاو تغلب سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اس لیے کہ مفتوحہ ممالک کی ایک بڑی تعداد ایسی بھی ہے جہاں عربی بالا دست نہ ہوسکی اور مقامی زبانیں جاری وساری رہیں۔ زبانوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ عربی زبان کسی خطہ اور ملک کو فتح کرنے کے بعد وہاں کی مقامی عجمی زبانوں پر اسی وقت فتح واستیلا حاصل کرسکی جب پانچ شرائط موجود ہوں:

۱- غالب زبان اپنی تہذیب وثقافت میں زبان کے آداب وقواعد میں مغلوب زبان سے زیادہ ترقی یافتہ ہو اور نفوذ واثر اور اقتدار میں زیادہ وسعت اور قوت رکھتی ہو۔

۲- غالب زبان ایک طویل عرصہ تک وہاں بالا دست رہی ہے۔

۳- اس نے مغلوب ملک میں مستقل آبادیاں قائم کی ہوں جن سے وہاں کے افراد کا رابطہ وتعامل ہو۔

۴- غالب زبان مغلوب قوم سے اختلاط کرے اور

۵- غالب اور مغلوب دونوں اقوام کی زبانیں ایک ہی لغوی شاخ سے نکلی ہوں یا ان دونوں میں باہمی قربت کافی ہو۔

عربی زبان کا شام وعراق اور مصر سے تعامل ہوا تو ارامی، بربر اور قبطی زبانوں پر اس نے فتح حاصل کرلی اور ان خطوں میں عربی بول چال اور تحریر وانشاء کی زبان بن گئی اور مقامی عجمی زبانوں کا صفایا ہوگیا کیوں کہ تمام شرطیں اس تعامل میں موجود تھیں۔ مگر شام ولبنان کے بعض خطے اس تاثیر سے محفوظ رہے اور آج بھی وہاں ارامی لہجہ مستعمل ہے۔ اسی طرح شمالی افریقہ کے بعض قبیلوں میں آج بھی بربر زبان رائج ہے۔ ایران میں عربی زبان کبھی بالا دست نہ ہوسکی کیوں کہ وہاں دوسری شرط کے سوا تمام شرطیں مفقود تھیں۔ اسی طرح قوطی اور ترکی زبانوں پر بھی عربی حاوی نہ ہوسکی کیوں کہ اس تعامل میں چند شرطیں ہی پوری ہو رہی تھیں[۲۲]

حواشی و تعلیقات

۱- علامہ ابن خلدون کے عمرانیاتی وسماجی مباحث کے لیے دیکھیے:

N. Schmidt. Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher, New York, 1930

M. A. Enan. Ibn Khaldun : His Life and Works, Lahore, 1946 pp. 81 - 89.

طہٰ حسین، "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ محمد عبداللہ عنان، لجنۃ التألیف والترجمۃ والنشر، مصر ۱۹۲۵ء۔

محمد عبداللہ عنان، ابن خلدون: حیاته و تراثه الفكری، (اسی کتاب کا انگریزی میں بھی ترجمہ ہوا ہے) دارالکتب المصریہ ۱۹۳۳ء

ساطع الحصری دراسات عن مقدمة ابن خلدون مطبعۃ المعارف مصر ۱۹۵۳ء

الدکتور علی عبدالواحد وافی، ابن خلدون، منشی علم الاجتماع، دارنہضۃ، مصر ۱۹۵۶ء

۲- علامہ ابن خلدون نے اپنی تصنیف كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فی أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کو الكتاب کا نام دیا ہے۔ الكتاب الأول میں مصنف نے معاشرہ اور اس کے مختلف مظاہر جیسے اقتدار اعلیٰ، عصبیت، معاش، تجارت، مختلف علوم وفنون اور صنعتوں اور ان کے اسباب وعوامل سے بحث کی ہے۔ تاریخ کی یہ پہلی کتاب ہی مقدمہ کے نام سے معروف ہے۔

الکتاب الثانی میں مصنف نے عربوں کی تاریخ، ان کے انساب، ان کی حکومتوں اور ریاستوں پر ابتدائے آفرینش سے اپنے زمانہ تک کے تمام ارتقائی حالات بیان کیے ہیں۔ خاص طور سے قبطیوں، شامیوں، اہل فارس، یہودیوں، یونانیوں، رومیوں، ترکوں اور فرانسیسیوں کی تاریخ کا تجزیہ کیا ہے۔ الکتاب الثالث میں بربروں اور ان کے مختلف قبائل، زناتہ، صنہاجہ

وغیرہ کے آغاز وارتقاء اور شمالی افریقہ میں ان کی حکومتوں سے بحث کی ہے۔

۳- ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی نے مقدمہ کی تحقیق، تخریج، شرح، تعلیق، مختلف نسخوں سے موازنہ و مقارنہ اور تمہید و فہرست سازی کر کے اسے تین جلدوں میں شائع کیا ہے۔ انہوں نے فاضل مصنف کی تبویب سے پیدا شدہ اختلاط و التباس کو دور کرنے کے لیے چھ بنیادی بحثوں کے لیے فصل کی جگہ باب کا عنوان قائم کیا ہے تاکہ بنیادی بحثوں اور ان کے فروعی مسائل میں اختلاط نہ ہو اور ان دونوں کے علیحدہ عنوانات ہوں اور ہر باب کے اندر شامل مختلف فصلوں پر انہوں نے نمبرات قائم کر دیے ہیں تاکہ فرق و تمیز کرنے اور حوالہ دینے میں سہولت ہو۔ دیکھئے مقدمہ ابن خلدون تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی 'لجنۃ البیان العربی' قاہرہ، طبع اول ۱۹۵۷ء/۱۳۷۶ھ، جلد اول، ص ۲۲-۲۳

۴- دیکھئے ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۸۶-۸۷

۵- علامہ ابن خلدون مقدمہ میں خود اعتراف کرتے ہیں کہ ''میں اس کتاب میں اپنی طاقت اور صلاحیت کے بقدر مغربی خطہ پر صراحت کے ساتھ یا اخبار و واقعات کے ضمن میں روشنی ڈالوں گا کیوں کہ میرا مخصوص ارادہ اسی خطہ کی اقوام و امم کے احوال اور اس کی سلطنتوں اور حکومتوں کی تاریخ لکھنا ہے۔ دوسرے علاقے اور خطے اس میں شامل نہیں ہیں اور روایت کردہ اخبار اس حقیقت تک رسائی کے لیے ناکافی ہیں جو میرے پیش نظر ہے۔'' دیکھئے ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۲۵۹۔

۶- مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۲۰۹

۷- نفس مصدر، ص ۲۰۸-۲۰۹

۸- تعجب ہے کہ ڈاکٹر طہٰ حسین نے اس حقیقت کے باوجود ابن خلدون کے فلسفہ کا تنقیدی و تحلیلی مطالعہ کرتے ہوئے یہ دعویٰ کر دیا کہ ان کے زمانہ میں علم کا وہ تصور نہیں تھا جو آج جدید دور میں رائج ہے، اس لیے ابن خلدون نے فن تاریخ کو علم کا جو نام دیا ہے وہ عام معنوں میں معرفت اور جانکاری کے معنی میں ہے۔ اسے علمی اور سائنسی لبادہ پہنانا درست نہیں ہے۔ اس لیے طہٰ حسین کے دعویٰ کے مطابق علامہ نے فن تاریخ کو باقاعدہ عمرانیاتی علم

کا مقام نہیں دیا ہے، مگر غور طلب بات یہ ہے کہ علامہ نے تاریخ نگاری کا جو تصور دیا تھا وہی آج کی علمی اور سائنٹفک دنیا میں مروج ہے۔ دیکھئے فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، لجنة التألیف والترجمة والنشر، ۱۹۲۵ء۔

۹- بحوالہ ایف لاکوست، ابن خلدون-واضع علم و مقرر استقلال، ترجمہ زہیر فتح اللہ، مکتبہ المعارف، بیروت، ۱۹۸۵ء ص ۳۹

۱۰- مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۱۲۳

۱۱- نفس مصدر، ص ۲۱۴

۱۲- نفس مصدر، ص ۲۱۴-۲۱۵

۱۳- نفس مصدر، ص ۲۶۱

۱۴- نفس مصدر، ص ۲۱۹

۱۵- نفس مصدر، ص ۲۵۲

۱۶- نفس مصدر، ص ۲۵۱-۲۵۲

۱۷- نفس مصدر، ص ۲۶۱-۲۶۲

۱۸- نفس مصدر، ص ۲۶۴-۲۶۵

۱۹- نفس مصدر، ص ۲۱۲

۲۰- نفس مصدر، ص ۲۱۲

۲۱- نفس مصدر، ج ۲، ص ۲۶۴

۲۲- نفس مصدر، ج ۲، ص ۲۶۵

۲۳- ایف لاکوست، ابن خلدون-واضع علم و مقرر استقلال، حوالہ بالا، ص ۵۲

۲۴- مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ج ۳، ص ۸۷۱

۲۵- نفس مصدر، ج ۳، ص ۸۷۵

۲۶- وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة و منهاج مستقر-نفس مصدر، ج ۱، ص ۲۵۲

۲۷- نفس مصدر، ص، ج ا، ص ۲۵۸

۲۸- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۳۸

۲۹- اصل عبارت یہ ہے " واصله أن الانسان ابن عوائده ومالوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذی ألفه فی الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة، نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۱۹۔

۳۰- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۹۳، فاضل مصنف نے اس بحث میں مملکت کے پانچ مراحل گنائے ہیں اوران مراحل کے حسب حال اخلاقیات سے تعرض کیا ہے:

(الف) فتح وظفر اور غلبہ واستیلاء کا مرحلہ- اس میں مجد و شرف کا حصول، مدافعتِ ناموس، ٹیکس کی فراہمی نصب العین بنا رہتا ہے۔

(ب) استبداد واستحصال کا مرحلہ- اس میں خدم وحشم اور غلاموں کی فراہمی اور صنعتوں کی تاسیس پر زور رہتا ہے۔

(ج) خوش حالی و فارغ البالی کا مرحلہ، شہری و ثقافتی فنون کا ارتقاء، عمارت سازی، ایک مخصوص تہذیب اور کلچر کا فروغ، مملکت میں مال و دولت کی نمائش، عطاء ہدایا کی تقسیم، وفود سے ثقافتی تبادلہ وغیرہ نمایاں مظاہر ہیں۔

(د) قناعت اور صلح جوئی کا مرحلہ- اسلاف کی جدوجہد پر قناعت کرنے کی وجہ سے اس مرحلہ میں اکابر کی اندھی تقلید اور زندگی کے ہر شعبہ میں اسلاف پرستی کا اظہار ہوتا ہے۔

(ہ) اسراف وتبذیر کا مرحلہ- لہو ولعب میں بدمست رہنا، شراب وکباب کی محفلیں منعقد کرنا، علماء واولیاء کی توہین اوران کا استخفاف کرنا، عوام سے دور رہنا اور سختی، آمرانہ مزاج اور سخت گیر پالیسی کو رواج دینا اس مرحلہ کے اخلاق بن جاتے ہیں- دیکھیئے نفس مصدر، ج ۲ ص ۴۹۳-۴۹۶۔

۳۱- M.A. Enan, Ibn Khaldun : His Life and Works, op. cit., pp. 114-115

علم العمران کے اصول ومسائل پر مسلمان علماء نے آگے چل کر کافی کام کیا۔ حضرت شاہ ولی اللہ

محدث دہلویؒ (۱۷۰۳-۱۷۶۲ء) نے اپنی تصنیفات میں اس علم کے گیسو سنوارے۔ اپنے نظریۂ ارتفاقات کے ذریعہ اسلام کے عمرانیاتی اصولوں کی عالمی تفہیم و تطبیق کی تفصیل کے لیے دیکھئے راقم کی کتاب ''اسلامی عمرانیات- شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے افکار کا مطالعہ''، القلم پبلی کیشنز، کشمیر، ۲۰۱۱ء

۳۲- مقدمة ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ج ا، ص ۱۳۴-۱۳۵

۳۳- دیکھئے تفصیل کے لیے نفس مصدر، ج ا، ص ۳۳۰-۳۴۴، المقدمة الثالثة کا عنوان ہے فی المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء فی ا لوان البشر والكثير من أحوالهم (یعنی معتدل اور منحرف اقلیموں کے بیان میں اور مختلف قسم کے انسانوں پر ہوا کی تاثیر اور دوسرے احوال کی وضاحت)، المقدمة الرابعة کا عنوان ہے فی أثر الهواء فی أخلاق البشر (انسانوں کے اخلاق پر ہوا کے اثرات کے بارے میں) المقدمة الخامسة کا عنوان ہے فی اختلاف أحوال العمران والخصب والجوع ومايىنشأ عن ذلك من الآثار فی أبدان البشر وأخلاقهم (یعنی عمران، سرسبزی و شادابی اور بھکمری اور انسانی جسموں اور اخلاقیات پر مرتب ہونے والے ان کے آثار)۔ یہ تینوں مقدمات خاص طور سے انسان اور معاشرہ کے انفرادی و اجتماعی ظواہر پر جغرافیہ کی تاثیر سے بحث کرتے ہیں۔

۳۴- ان تنقیدی افکار کی تفصیل کے لیے دیکھئے استاذ ساطع الحصری، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، حوالہ بالا ص ۱۳-۴۳

۳۵- مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدوالواحد وافی، حوالہ بالا، ج ۲ ص ۴۶۱-۴۶۲

۳۶- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۶۲-۴۶۴

۳۷- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۶۶

۳۸- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸

۳۹- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۷۶-۴۷۹

۴۰- نفس مصدر، ج ۲، ص ۴۸۵-۴۸۸

۴۱- نفس مصدر، ج۲،ص۶۹۲-۶۹۳

۴۲- نفس مصدر، ج۲،ص۴۳۷-۴۳۹

۴۳- نفس مصدر، ج۲،ص۴۵۰-۴۵۱

۴۴- نفس مصدر، ج۲،ص۴۵۱-۴۵۳

۴۵- نفس مصدر، ج۲،ص۴۲۸، حاشیہ نمبر ۳۸۹ب۔

۴۶- نفس مصدر، ج۳،ص۸۸۸-۸۸۹

۴۷- نفس مصدر، ج۳،ص۸۸۹، حاشیہ ۱۱۷۰، نیز زبانوں کے باہمی تصادم اوران کے نتائج نیز عوامل ومحرکات کی تفصیل کے لیے ڈاکٹر عبدالواحد وافی ہی کی درج ذیل کتابیں دیکھئے: علم اللغة، فصل صراع اللغات، طبع رابع ص۲۱۰-۲۱۸، اللغة والمجتمع، طبع ثانی، ص۹۶-۱۰۸، فقه اللغة، فصل صراع اللغة العربية مع غيرها من اللغات، طبع رابع ص۱۲۳-۱۲۷

ابن خلدونؒ کی سیاسی فکر

مستشرقین کی نارسائی

مسلمان مفکرین اور سیاسی عالموں کے افکار عالیہ کا تجزیاتی و تحلیلی مطالعہ مستشرقین نے بہت کم کیا ہے کیوں کہ قرآن و سنت کی پابند سیاست کو انہوں نے کبھی درخور اعتنا نہ سمجھا اور ان کے خیال میں ایک ایسے ماحول میں جہاں خدا کے حکم کو بالادستی حاصل ہو، کسی آزاد سیاسی فکر کی تخلیق و افزائش کے امکانات معدوم ہیں، تاہم علامہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون کی حیات و خدمات اور افکار کو اس کلیہ سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے کیوں کہ ابن خلدون پر مشرق و مغرب دونوں جگہ توجہ دی گئی ہے۔[1] البتہ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ابن خلدون پر استشراقی مطالعات کی یہ نظر کرم بلا وجہ نہ تھی۔ دوسرے مفکرین اور عالمانِ سیاست کو چھوڑ کر ابن خلدون کو مطالعہ و تحقیق، ترجمہ و تشریح اور تجزیہ و تحلیل کا جو موضوع بنایا گیا اس میں مستشرقین کے علمی تجسس اور تحقیقی ذوق سے بڑھ کر خود ابن خلدون کے بعض مجتہدانہ و متجددانہ نظریات اور فکر کو خاصا دخل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابن خلدون ایک عالم دین، فقیہ، قاضی ریاست باعمل اور باکردار مسلمان تھے اور اکثر و بیشتر مواقع پر انہوں نے روایتی فکر اور اسلامی سوچ کے دامن کو ہاتھ سے چھوٹنے نہیں دیا ہے لیکن یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ سیاسی فکر کے اسلامی ورثہ میں بعض غیر مروّج اور نئے رجحانات کا تعارف انہوں نے کرایا اور بہت سے غیر روایتی و غیر تقلیدی افکار کی توجیہ و تعلیل بھی کی۔

مثال کے طور پر تمام مسلم مفکرین جنگ کی ایک قسم جہاد فی سبیل اللہ ہی کو جائز اور قانونی مانتے ہیں۔ جہاد کے سوا دینی اغراض و مقاصد کو پس پشت ڈال کر جو جنگیں لڑی جائیں انہیں غیر اسلامی اور غیر قانونی قرار دیا گیا ہے لیکن ابن خلدون وہ پہلے مسلمان مصنف ہیں جنھوں نے عراق کے عیسائی مصنف مجید خدوری کے مطابق[2] دنیوی جنگوں کو بھی مطابق واقعہ اور تاریخ کی ایک ناقابل تردید حقیقت تسلیم کیا ہے۔ ابن خلدون کے

مطابق انسانوں کے درمیان جنگ وجدل، عداوت ونفرت اور تصادم وتزاحم ہی وہ اسباب ہیں جو ایک معاشرہ اور ایک ریاست کو ناگزیر قرار دیتے ہیں۔

ریاست کی ناگزیریت کی یہ توجیہ غیر مسلم مفکرین نے متعدد ادوار میں پیش کی ہے۔ افلاطون[۳] (Plato) اپنی تصنیف میں یہی فکر دیتا رہا، ہابس[۴] (Hobbes) کے نظریۂ فطری ریاست (State of Nature) کا اصل الاصول یہی ہے۔ روسو کے معاہدۂ عمرانی کا نظریہ (Social Contract Theory) ابن خلدون کے ان ہی افکار کے گرد گھومتا ہے۔ سر ہنری مائن[۵] (Sir Henry Maine) نے اسی فکر کی وکالت کی ہے لیکن مسلمانوں میں ابن خلدون وہ پہلا مفکر ہے جس نے اپنے مقدمہ میں تاریخ انسانی کے اس فکر کی توجیہ پیش کی۔

ریاست کی ماہیت

اسی طرح ریاست کی ماہیت وحقیقت پر تمام مفکرین اسلام نے گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ریاست اعلائے کلمۃ اللہ، اظہار دین اور خلافت الٰہیہ کے قیام کے لیے وجود میں آتی ہے کہ تمام انبیاء کا مقصد یہی تھا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد بھی یہی تھا۔[۶] خلافت کا منصب قرآن میں امانت قرار دیا گیا ہے جو اہل اور مستحق فرد کے حوالے ہونا چاہیے۔[۷] یہ بھی صراحت کردی گئی ہے کہ اہل اسلام کے غلبہ وتمکن کے لیے واحد شرط خدا اور رسول کی مکمل اطاعت، ایمان واستقامت کا مظاہرہ اور تقویٰ وخداترسی کا اپنی پوری زندگی میں اہتمام ہے۔[۸] لیکن ابن خلدون ہمیں جس ریاست سے آشنا کراتے ہیں وہ قوت وطاقت کو اصل عامل مانتی ہے اور عصبیت کا ایک خاص کردار اس کے حصول اور ارتقا میں ہوتا ہے۔ اس ریاست کو مشہور مستشرق اروِن روزنتھال (Erwin Rosenthal) کے الفاظ میں Power-State سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔[۹] یہ وہ ریاست ہے جو بذات خود مقصود، سانحات وحوادث کا محکوم، ناگزیر انسانی ادارہ اور ایک سیاسی وعمرانی وحدت ہے جو ابن خلدون کے بقول تنہا انسانی تہذیب کو تشکیل دیتی ہے۔ یہی عمرانی وانسانی تہذیب ''المُقدّمة'' کا اصل موضوع ہے۔[۱۰]

خلافت وسلطنت کی تعبیرات

خلافت وسلطنت پر بحث کرتے وقت بھی ابن خلدون جادۂ اعتدال سے ہٹ جاتے ہیں۔ان کی خواہش اور کوشش ہوتی ہے کہ خلافت کا قیام عمل میں آئے،اس کی تاریخ بیان کرتے ہیں،اس کی شرائط وفرائض پر جامع بحث کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ملوکیت کے جواز میں دلائل بھی دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک خلافت اپنی اصل شکل میں چوتھائی صدی سے زیادہ قائم نہ رہ سکی۔[۱۱] وہ دنیوی سیاست کو سیاست عقلی سے تعبیر کرتے ہیں اور سیاست دینی سے متضاد ومتصادم تصور کرتے ہیں۔اس کے باوجود اس کے قیام واستحکام کی تدابیر بتاتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان کا یہ نظریہ بہت معروف ہے کہ دنیوی سیاست میں ذہین، چالاک اور دور اندیش شخص کو ذمہ دار بنانا چاہیے کیوں کہ ایسا شخص احتیاط اور پیش بندی کے طور پر بہت محتاط،تحفظات کا مالک اور عوام کی وفاداری کے تئیں مشکوک ہوتا اور خیالی خطرات سے ڈر کر مظالم کا سلسلہ شروع کر دیتا ہے۔بادشاہ کے لیے ابن خلدون عدل و انصاف،فیاضی،رحم وشفقت جیسے اوصاف حمیدہ کو ضروری خیال کرتے ہیں ورنہ نظامِ حکومت درہم برہم ہو جاتا ہے اور تمدنی ترقی رک جاتی ہے۔اس طرح ابن خلدون خلافت سے محبت کرنے کے باوجود دنیاوی سلطنت کے قیام وبقا کی راہ ہموار کرتے نظر آتے ہیں اور خلافت کے بغیر بھی عدل وانصاف کا ماحول پیدا کر کے عوام الناس اور سربراہان مملکت کو خلافت کے قیام سے بے نیاز بنا دیتے ہیں کیوں کہ ابن خلدون کے نزدیک خلافت کا مزاج دنیاوی ہے اور ریاست کی تشکیل ایک ارضی ضرورت ہے۔عدل وانصاف کا قیام سیاست عقلی کی تنفیذ سے ممکن ہے البتہ اس صورت میں دین کا تقاضا پورا نہ ہوگا۔[۱۲]

جغرافیائی عوامل کی تاثیر

ابن خلدون معاشرہ پر اثر انداز ہونے والے عوامل کا تذکرکرتے ہیں تو دین و مذہب کے ساتھ وسائل حیات کی فراوانی یا کمی اور جغرافیہ کو بھی اہم ترین عامل شمار کرتے ہیں بلکہ جغرافیائی عامل پر خاصا زور دیتے ہیں۔قدیم جغرافیہ دانوں کی طرح کرۂ ارض کو سات اقالیم میں تقسیم کرتے ہیں۔اقلیم اول وہفتم کو بہت سرد اور بے حد گرم ہونے کے باعث غیر آباد

بتاتے ہیں۔اقلیم دوم وششم بھی ان کے نزدیک جادۂ اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں،اس لیے انسانی آبادی اور تمدن کا گہوارہ نہیں بن سکتے البتہ اقلیم سوم وپنجم نسبتاً معتدل ہیں۔سب سے زیادہ معتدل اقلیم چہارم ہے۔اسی لیے یہ سب سے زیادہ آباد،علوم وفنون کا گہوارہ،قدرتی نباتات کا ذخیرہ اور انبیائے کرام کا مہبط بھی رہا ہے اس کے برعکس جنوب کے بے حد گرم اور شمال کے بے حد سرد خطوں میں ایک بھی پیغمبر مبعوث نہیں ہوا کہ یہ خطے تمدنی لحاظ سے پسماندہ اور اخلاقی اعتبار سے نہایت گھٹیا ہیں۔[۱۳] ابن خلدون کی یہ تعبیر روح اسلام سے متصادم ہے۔اسی نظریہ کی بنیاد پر ارسطو نے یونانیوں کی تعریف کی تھی۔ مانٹیسکو نے اسی طرح کے استدلالات سے یوروپ کی شمالی اقوام کی ترقی کی توجیہ کی تھی۔اس طرح کی تعلیل وتشریح سے بے جا تعصبات پیدا ہوتے ہیں۔علاقائی وجغرافیائی امتیازات جنم لیتے ہیں اور تصوراتِ حیات وعلم اور معیاراتِ صلاحیت وصالحیت بے کار ہو کر رہ جاتے ہیں۔

ماقبل ابن خلدون کی سیاسی فکر

ابن خلدون وہ پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے سلطنتوں کے عروج وزوال،عام سماجی و عمرانی حالات،تاریخ انسانی کے نشیب وفراز پر تجربی مطالعات کے ذریعہ علم العمران کی بنیاد رکھی،لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان سے پہلے کسی نے سماجیات وسیاسیات کی طرف توجہ نہیں دی،ابن خلدون سے پہلے سماجی وسیاسی مطالعات کی ایک فہرست ہے۔البتہ جس مہارت وژرف نگاہی سے ابن خلدون نے اس فن کو ترقی دی وہ کسی اور کے حصے میں نہ آئی۔

ابن قتیبہ الدینوری

اس سلسلہ میں پہلا نام ابن قتیبہ الدینوری (۸۲۶-۸۸۹ء) کا آتا ہے جنہوں نے اپنی تصنیف عیون الاخبار میں ایک فصل کتاب السلطان کے نام سے اس مقصد کے لیے مخصوص کی اور اس میں سلطان کی خصوصیات،آداب ورسوم،مشورہ وصلاح اور اس کے فرائض واعمال پر جامع بحث کی۔احادیث وآثار سے یہ بتایا کہ سلطان کی مدح وثنا کس انداز میں کی جائے۔اس سے گفتگو اور نصیحت کے آداب کیا ہیں۔قضا کے احکام وشرائط، عمّال کی خیانت وبدعہدی اور اس کے تدارک کی تدابیر،مصاحبت شاہی کے قواعد وغیرہ مسائل

پر دینوری نے بہت سے مشورے دیے۔ تنقید و تجزیہ سے زیادہ اس کی تحریریں نصح و خیر خواہی اور مشاورت و صلاح کے ضمن میں آتی ہیں۔[۱۴] خود مصنف نے مقدمہ میں اس امر کی صراحت کی ہے کہ اس کتاب کی تالیف کا مقصد یہ ہے کہ آداب و رسوم سے نا آشنا واقف کار ہوں، اہل علم کی تذکیر ہو، سیاست دانوں اور عوام کو اصول و ضوابط کا علم ہو اور بادشاہ بے مقصد جد و جہد اور سعی سے بچ سکیں۔[۱۵] اس کتاب میں دینوری نے ہندوستانی و ایرانی حکایات کا بھی سہارا لیا ہے۔

ابونصر فارابی

چوتھی صدی کی ابتدا میں ابوالنصر فارابی (۸۷۰-۹۵۰ء) نے اپنی کتاب مبادئ آراء اھل المدینة الفاضلة میں فلسفیانہ انداز میں معاشرہ اور ریاست کے مسائل سے تعرض کیا۔ ریاست اور اس کے مقتدر اعلیٰ کی صفات و خصوصیات، معاشرہ کی ابتدائی حالت، ریاست کی ناگزیریت کے اسباب، ریاست کی مختلف اقسام، گاؤں اور شہروں کا نقطۂ آغاز، مثالی شہر کے اوصاف، مثالی شہر اور بگڑے ہوئے شہر کے درمیان فرق، تجارت اور اس کی مختلف اقسام پر فلسفیانہ انداز میں فارابی نے اپنے خیالات پیش کیے۔ فارابی نے المدینة الفاضلة کا جو تصور پیش کیا ہے وہ ارسطو (Aristotle) کے نظریہ مثالی ریاست (Ideal State) سے ماخوذ و مستفاد ہے لیکن وہ ارسطو کے اس خیال سے متفق نہیں ہے کہ انسان مدنی الطبع فطری طور پر واقع ہوا ہے بلکہ اتحاد و تعاون کا معاملہ فارابی کے نزدیک جبری طور پر واقع ہوتا ہے اور ایک دوسرے سے استفادہ کی خاطر انسان دوسرے کی مدد کرتا ہے۔ اگر وہ کسی طرح خود کفیل ہوتا تو اپنے معاملات میں کسی دیگر انسان کا دخل دینا وہ کبھی گوارا نہ کرتا۔[۱۶]

رسائل اخوان الصّفا

اسی صدی کے وسط میں رسائل اخوان الصفا سماجیات و سیاسیات کے بعض مسائل کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ ان رسائل میں علم سیاست کو ایک آزاد علم قرار دیا گیا ہے اور اسے پانچ شعبوں میں تقسیم کیا گیا ہے: سیاست نبوت، سیاست ملوکی، سیاست عامہ، سیاست خاصّہ اور سیاست ذاتی۔ سیاست نبوت الہامی اصول و قوانین سے بحث کرتی اور

ارواح انسانی کو فضول رسوم و روایات کے بندھنوں سے آزاد کرتی ہے۔ سیاست ملوکی کا کام ''ملک کی شریعت کا تحفظ، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے ذریعہ سنت مطہرہ کا احیاء اور دین کا قیام و نفاذ ہے۔ یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ جرائم کا قلع قمع ہو جائے۔ قوانین رسولؐ کا نفاذ ہو، ظلم و ناانصافی کا خاتمہ ہو، دشمنوں اور جرائم پیشہ کو نیست و نابود کر دیا جائے اور باصلاحیت افراد کو انعامات سے نوازا جائے۔'' سیاست عامہ کا مطلب افراد معاشرہ پر اقتدار کا استعمال کرنا ہے، جیسے شہزادے شہروں اور دیہاتوں پر یا فوجی کمانڈر دستوں پر اپنا حکم چلاتے ہیں۔ اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ سیاست نام ہے اس بات کا کہ ماتحت عملہ کے درجات اور ان کی شرائط و حالات اور شجرۂ نسب، عادات و خصائل اور کردار و سیرت کا بخوبی علم ہو، ان کے مدارج کو ذہن میں رکھتا ہو اور ان کے معاملات کو اچھے انداز سے برتتا ہو'' سیاست خاصہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر آدمی اپنے خاندان اور گھریلو معاملات کے انتظام و انصرام کا علم رکھتا ہو اور ذاتی سیاست کا مطلب یہ ہے کہ ہر آدمی کو اپنی ذات اور اپنے کردار کے بارے میں علم ہونا چاہیے۔[17] ان رسائل نے خلافت کے قیام کا مقصد، اقتدار اعلیٰ کی اقسام، امام کی پوزیشن، شرائط اور قوانین متعلقہ سے بھی بحث کی۔[18] علوم و فنون پر بھی گفتگو ان رسائل میں موجود ہے۔ علوم کی تین اصناف گنائی گئی ہیں: ریاضیات، انسانی قوانین اور حقیقت پسندانہ فلسفہ۔ ہر صنف کی مزید تقسیم کی گئی ہے اور ذیلی شاخیں بھی شمار کرائی گئی ہیں۔ تمام اقسام کا ادب پہلی قسم میں آتا ہے۔ مذہبی علوم، قرآن و سنت دوسری تقسیم میں رکھے گئے ہیں اور منطق، طبعیات اور تھیالوجی تیسری تقسیم میں شمار ہوئی ہیں۔ سیاست کو تھیالوجی ہی میں شامل کر لیا گیا ہے۔[19] یہ رسائل تجارت اور اس سے متعلق شرائط و صفات سے بھی بحث کرتے ہیں۔ قومی کردار اور جغرافیائی ماحول کس حد تک اثر انداز ہوتا ہے اس پر ایک مکمل فصل قائم کی گئی ہے۔[20] یہ تمام امور بڑے سائنٹفک اور فلسفیانہ اسلوب میں بہترین طرز تعبیر کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

ابوالحسن الماوردی

بعد کے ادوار میں علم سیاست نے اپنا الگ مقام بنا لیا اور اس علم پر مخصوص لٹریچر تیار ہونے لگا۔ کبھی خالص قانونی انداز میں اور کبھی مذہبی و فلسفیانہ اسلوب میں علم سیاست پر کتابیں تصنیف

کی جانے لگیں۔ قانونی وفقہی انداز سے لکھی گئی بہترین کتاب ابوالحسن الماوردی (۹۷۴-۱۰۵۸ء) کی کتاب الاحکام السلطانیہ ہے۔ یہ اس علم پر نہایت گراں قدر اور قابل ذکر تصنیف ہے۔ مصنف بڑے شرح و بسط کے ساتھ امامت اور اس کی شرائط، صفات و خصوصیات اور عزل ونصب کے حقوق واختیارات بیان کرتا ہے۔ پھر وہ وزارت اور اس کی اقسام، امارت اور اس کی اصناف، عدل کی تنفیذ اور اس کی شرطیں، مال غنیمت، جنگی قیدی، خراج وجزیہ اور ان کے قوانین، جاگیرداری، مختلف دیوان اور تعزیری قوانین وغیرہ کی شافعی فقہ کی روشنی میں بڑے قانونی انداز میں تفصیل سامنے رکھتا ہے۔ ماوردی اپنی ایک دوسری تصنیف میں وزارت اور ملوکانہ پالیسی پر کھل کر بحث کرتا ہے۔ وزیر کا منصب اور اس کی مطلوبہ خصوصیات یہاں قدرے تفصیل سے سامنے آتی ہیں۔ وزیر کے حقوق وفرائض اور سلطان کے اختیارات وفرائض، مختلف قسم کی وزارتیں اور سلطان سے ان کے تعلقات کی نوعیت وغیرہ مسائل بھی اس کتاب میں زیر بحث آتے ہیں۔ الماوردی کی یہ کتاب قوانین الوزارۃ مذہبی وفلسفیانہ رنگ لیے ہوئے ہے اور حکایات اور روایتی اقوال کا کافی سہارا لیا گیا ہے۔

ابوبکر الطرطوشی

اندلسی عالم ابوبکر الطرطوشی (۱۰۶۰-۱۱۲۶ء) نے علم سیاست کو کچھ اور آگے بڑھایا۔ اس کی تصنیف سراج الملوك میں سیاسیات پر مذہبی وفلسفیانہ انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ اس مفکر نے بعض ایسے مسائل سے بھی تعرض کیا جو سابق علمائے سیاست کی دسترس سے باہر رہ گئے تھے۔ طرطوشی تفصیل سے ان اوصاف پر روشنی ڈالتا ہے جو سلطان کے لیے مطلوب ہیں اور وہ غیر مطلوبہ صفات جن سے حکومت زوال آشنا ہوسکتی ہے، بھی اس کے دائرۂ بحث میں آتی ہیں۔ سلطان کے اپنی رعایا اور اپنی فوج کے تئیں کیا فرائض ہیں، بیت المال کے سلسلہ میں اس پر کیا ذمہ داری عائد ہوتی ہے، گورنروں، حکومت کے مختلف شعبوں کے سربراہوں میں کن معیارات وکیفیات کا پایا جانا ناگزیر ہے، ظلم اور اس کے برے اثرات، جنگ کے قوانین وضوابط وغیرہ مسائل پر اس نے بڑے احسن انداز میں بحث کی ہے۔ طرطوشی کی یہ تصنیف اپنے موضوع پر اہم ترین کتاب شمار کی جاتی ہے۔ اس کتاب کی

خوبی یہ ہے کہ اس کے انداز بیان پر دینی رنگ غالب ہے۔ اسلوب داعیانہ ومبلّغانہ ہے۔ احادیث وآثار، اقوال وحکایات کا کافی استعمال ہے۔ طرطوشی نے اپنے مقدمہ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ تصنیف اپنے موضوع پر نئی ہے اس سے پہلے کسی مصنف نے ان موضوعات پر قلم نہیں اٹھایا۔ طرطوشی کا یہ دعویٰ حقیقت سے میل نہیں کھاتا، کیوں کہ اس سے پہلے مختلف مفکرین اور علماء ان مسائل پر سوچتے اور لکھتے رہے ہیں، البتہ یہ صحیح ہے کہ یہ مصنف اپنے اسلاف سے کئی پہلوؤں سے ممتاز ہے۔ اس عالم نے قدرے تفصیل سے ان موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے اور کچھ جدید مسائل بھی اس کے گہر بار قلم سے موضوع بحث بنے ہیں۔[۲۱]

ابن خلدون بطور خاص طرطوشی کی خدمات کے معترف ہیں۔ وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ طرطوشی نے اس موضوع پر کافی بحثیں کی ہیں لیکن یہ ناکافی ہیں اور ان سے تسلی نہیں ہو پاتی۔ وہ ابن مقفّع کی تحریروں پر بھی تبصرہ کرتے ہیں کہ اس کے پر حکمت ملفوظات ورسائل میں یہ سیاسی مسائل زیر بحث آئے ہیں مگر وہ مسائل کو دلیل و برہان سے قوی نہیں کرتا۔ ان کا ذکر محض حکایت اور انشاو بلاغت کے طور پر کرتا ہے۔ طرطوشی کے بارے میں ابن خلدون یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس نے ابواب کی ترتیب اسی طرح کی ہے جس طرح ابن خلدون نے کی ہے لیکن نہ اس کا بیان برمحل ہے نہ سلسلۂ کلام درست ہے۔ اس نے مسائل کا احاطہ بھی نہیں کیا ہے نہ دلائل دینے میں توضیح وتشریح سے کام لیا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق وہ ایک مسئلہ کے لیے باب باندھتا ہے اور پھر اس میں بہت سی حکایتیں اور کہانیاں لکھ دیتا ہے۔ حکمائے ایران جیسے بوزرجمہر اور موبذان کے کلماتِ حکمت نقل کر دیتا ہے یا حکمائے ہند اور دانیال و ہرمز کے اقوال درج کر دیتا ہے مگر مسائل میں تسلی بخش تحقیق پیش نہیں کرتا نہ معقول دلائل سے ان کی گتھیاں سلجھاتا ہے۔ ابن خلدون کے مطابق طرطوشی کی تصنیف نقل وروایت پر مشتمل ہے اور اس کی حیثیت وعظ و پند سے زیادہ نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کتاب کے دل میں مقصد تو واضح ہے لیکن طرز تعبیر گنجلک ہو کر رہ گیا ہے کہ مافی الضمیر کا اظہار نہیں ہو سکا ہے نہ پورے مسائل پر اسے قابو حاصل ہے۔[۲۲] ابن خلدون کا یہ تبصرہ اپنی جگہ پر درست ہو سکتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ابن خلدون نے بعض ان مسائل پر اظہار خیال کیا ہے جن پر طرطوشی

پہلے ہی لکھ چکا ہے جیسے دیوان، جنگ کے طریقے، ظلم کے اثرات وغیرہ لیکن فرق یہ ہے کہ طرطوشی نے سیدھے سادے طریقے سے ان مسائل کا تذکرہ کیا ہے جب کہ ابن خلدون ایک نیا عمرانی اصول لے کر قلم ہاتھ میں لیتے ہیں اور آغاز سے اختتام تک اپنے اس طریقۂ تحقیق و مطالعہ کو برتنے میں کامیاب بھی نظر آتے ہیں۔

ابو حامد الغزالیؒ

ابو حامد محمد الغزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱ء) کی تصانیف سیاست کو دین کا ایک ناگزیر جزو قرار دیتی ہیں۔ ریاضی، منطق اور طبعیات وغیرہ کو امام غزالی علوم دنیا میں شمار کرتے ہیں لیکن سیاسیات، مابعد الطبعیات، علم الاخلاق اور علم النفس وغیرہ کو علوم شرعی قرار دیتے ہیں۔ سیاست کی تعریف علامہ کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک ایسا علم ہے جو مملکت کے نظم و نسق کے مذہبی اور روحانی امور سے بحث کرتا ہے۔ الغزالی اصول سیاست کا ماخذ بھی کتب الٰہیہ اور بزرگوں کے اقوال و احکامات کو قرار دیتے ہیں۔ المنقذ من الضلال ہی میں علوم کی اقسام گنانے کے بعد علم سیاست کی تعریف کی ہے اور اسے آسمانی کتابوں سے ماخوذ قرار دیا ہے۔ احیاء العلوم جو چار جلدوں میں نادر معلومات کا ذخیرہ ہے، میں جا بجا مملکت کی ابتدا، بادشاہ کے اوصاف اور ریاست کی ضرورت وغیرہ مسائل پر آپ کے سیاسی افکار موجود ہیں لیکن اس موضوع پر سب سے اہم تصنیف آپ کی کتاب التبر المسبوك فی نصیحة الملوك ہے جو ملک شاہ سلجوقی کے بیٹے غیاث الدین ابو شجاع محمد کو امور مملکت کی انجام دہی میں مدد دینے کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس کتاب میں علامہ نے ابن ملک شاہ کو نہایت قیمتی مشورے دیئے ہیں جن سے مملکت کے نظم و نسق میں کامل مدد مل سکتی ہے۔ بادشاہ کے اوصاف کیا ہونے چاہئیں اور اس کے فرائض کیا ہوتے ہیں ان امور کو قصہ کہانیوں اور حکایات و اقوال کی مدد سے سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

عبدالرحمٰن بن عبداللہ الشیزری

کتاب المنہج المسلوك فی سیاسة الملوك، علامہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ الشیزری (م ۷۷۴ھ/۱۳۷۲ء) کی وہ سیاسی تصنیف ہے جو سلطان صلاح الدین یوسف

کے لیے مرتب کی گئی تھی۔ اس کتاب میں فاضل مصنف نے یہ دکھایا ہے کہ رعیت کو ایک عادل بادشاہ کی کس قدر ضرورت پڑتی ہے۔[۲۳] بادشاہ سے ملاقات اور گفتگو کے کیا آداب ہیں،[۲۴] مطلوبہ اوصاف اور مذموم صفات کون کون سی ہیں، مشورہ کی کیا اہمیت اور فضیلت ہے اور اس کے اصول و قواعد کیا ہیں،[۲۵] سیاست کے اصول کیا ہیں، فوجیوں کے ساتھ بادشاہ کا کیا معاملہ ہونا چاہیے،[۲۶] جہاد کے کیا حقوق فوج پر عائد ہوتے ہیں،[۲۷] ڈاکوؤں، مرتدین اور باغیوں کے ساتھ کیا برتاؤ روا رکھنا چاہیے اور مالِ غنیمت اور فی کی تقسیم کس طرح عمل میں آئے، ان تمام امور پر جامع بحث اس رسالہ میں موجود ہے۔

ابن طقطقیٰ

محمد بن علی بن طباطبا المعروف بہ ابن طقطقیٰ (۱۲۶۲ء–وفات نامعلوم) کی تصنیف الفخری فی الآداب السلطانیہ والدول الاسلامیہ شاہی سیاست پر بڑی اہم اور وقیع سمجھی جاتی ہے۔[۲۸] یہ کتاب فخر الدین عیسیٰ سے منسوب کی گئی تھی اسی لیے اس کا نام الفخری رکھ دیا گیا۔ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصہ میں امور سلطانیہ اور سیاست ملکیہ سے بحث کی گئی ہے اور دوسرے حصہ میں دول اسلامیہ کی تاریخ کا خلاصہ دیا گیا ہے۔ اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ حکمراں کے عہد کے اہم واقعات کا جائزہ لینے کے بعد اس کے وزیروں کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب کس مقصد کے لیے لکھی گئی ہے اس کا اندازہ الفخری کے دیباچہ سے ہو جاتا ہے۔ ابن طقطقیٰ لکھتا ہے کہ "میری کتاب سیاست دانوں اور حکمرانوں کے لیے نہایت مفید ہے اگر لوگ انصاف سے کام لیں تو دیوان الحماسة، جس کے لوگ گرویدہ ہیں اور جس کے اشعار اپنے بچوں کو یاد کراتے ہیں، سے زیادہ مفید یہ کتاب ہے کیوں کہ حماسہ سے ایک ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ بہادری اور مہمان نوازی کے اوصاف پیدا ہوتے ہیں اور باب الادب کے تحت مذکور چند اخلاق کے تذکرہ سے ان کو اختیار کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور شاعری کا ذوق بھی نکھر جاتا ہے لیکن میری کتاب کے مطالعہ سے مندرجہ بالا قواعد کے علاوہ فرماں روائی کے بنیادی اصولوں اور سیاست کے اہم قوانین سے بھی واقفیت ہوگی۔[۲۹] کتاب کے پہلے حصہ میں ابتدا ہی میں مصنف نے

واضح کر دیا ہے کہ اس تصنیف کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اقتدار کی حقیقت، نقطۂ آغاز اور دینی و دنیوی اقسام پر گفتگو کی جائے اور خلافت، سلطنت، امارت اور ولایت وغیرہ پر بحث کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ کون سی حکومت اسلامی و شرعی ہے اور کون سی غیر شرعی ہے؟ اس تالیف کا موضوع یہ نہیں ہے نہ ہمیں اس سے غرض ہے کہ امامت کے بارے میں لوگوں کے نظریات کیا رہے ہیں، اس کے برعکس یہ کتاب ان سیاسی اصولوں اور آداب سے بحث کرتی ہے جن سے پیش آمدہ حالات میں استفادہ کیا جاتا ہے اور ایسی تدابیر اور طریقوں کی وضاحت کرتی ہے جن سے موجودہ سیاسی حالت میں فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ رعایا سے کس طرح کا معاملہ کیا جائے، مملکت کو کیسے مستحکم بنایا جائے اور سیرت واخلاق کی اصلاح کیسے ہو، ان امور سے یہ کتاب بحث کرتی ہے۔[۳۰]

اس باب میں ابن طقطقی پہلے یہ بتاتا ہے کہ سلطان میں کون سی خصوصیات ہونی چاہئیں اور کن اوصاف سے اجتناب کرنا اس کے لیے ناگزیر ہے۔ پھر وہ بتاتا ہے کہ بادشاہ کے کیا حقوق عوام پر عائد ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں خلفائے بنوامیہ وعباس کے ادوار میں اطاعت کے آداب وثمرات پر تفصیل سے گفتگو کرتا ہے اور وضاحت کرتا ہے کہ ان خلافتوں کے زوال و ادبار کے اسباب کیا تھے اور واقعات وحقائق کی تاریخ سے استدلال بھی کرتا ہے۔[۳۱] پھر وہ رعایا کے حقوق بھی بتاتا ہے اور بادشاہ کے اوپر رعیت کے تئیں جو فرائض عائد ہوتے ہیں ان کا بھی تذکرہ کرتا ہے۔[۳۲] ابن طقطقی بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ مخاطب جس مزاج کا ہو اس کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کرے۔ اخلاق وآداب سے متصف عوام سے خوش خلقی اور نرمی سے پیش آئے، معتدل طبقہ سے ترغیب وترہیب دونوں ہتھیاروں کے ساتھ معاملہ کرے اور عوام الناس کو جبر وزور کے ساتھ جادۂ انصاف پر قائم رکھے۔ مصنف کے خیال میں بادشاہ کو ڈاکٹر کی طرح شفایابی کا حریص ہونا چاہیے چاہے مریض کو صحت مند بنانے کے لیے اس کے کسی عضو کا آپریشن ہی کرنا پڑے۔[۳۳] اس مصنف کی قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ وہ سیاست کے نظریاتی اصول وضع کرنے سے بالکل دلچسپی نہیں رکھتا بلکہ حالات و مواقع کے اعتبار سے سیاست کرنے کا قائل ہے۔ قرآن وسنت کے کیا رہنما اصول ہیں یا اسلامی تاریخ کے

پس منظر میں اسلامی ریاست وسیاست کا انتظام وانصرام کن بنیادوں پر کیا جائے، ان مباحث سے اسے دلچسپی نہیں ہے بلکہ جو حالات پیش آئیں ان سے نمٹنے کے لیے کچھ تدابیر سامنے رکھنا ہے چاہے ان کا سراغ قرآن وسنت میں ملے یا بزرگوں کی حکایات وقصص میں۔

اس مختصر جائزہ سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابن خلدون سے پہلے علم سیاست پر جو کام موجود تھا وہ زیادہ تر عملی سیاست سے تعلق رکھتا تھا اور سلاطین وقت کو مشورہ دینے کے لیے یا ان کے اقتدار کو مستحکم بنانے کے لیے انہیں مرتب کیا گیا تھا۔ ابن خلدون نے عمرانیات کا جو نظریہ پیش کیا اس میں اپنے پیش رؤوں سے اسے کوئی مدد نہیں ملی۔

اجتماع کی ضرورت اور اس پر اثر انداز ہونے والے عوامل

فارابی نے انسان کو بنیادی طور پر جھگڑالو، جنگ جو اور قوت نزاعی کا مالک قرار دیا تھا جس کی قوت ناطقہ اپنی اس جبلت پر قابو پانے کی راہ ہموار کر دیتی ہے اور وہ باہمی منافع کے پیش نظر باہمی تصادم سے گریز کر جاتا ہے۔[۴۴] لیکن اس کے برعکس ابن خلدون کا انسان مدنی الطبع ہے جو تنہا زندگی بسر نہیں کرسکتا، اس لیے وہ میل جول اور اشتراک وتعاون کی طرف ہاتھ بڑھاتا ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک مندرجہ ذیل محرکات انسان کو معاشرتی زندگی گذارنے پر آمادہ کرتی ہیں:

(۱) ضروریات زندگی کی تکمیل۔ ابن خلدون مثالیں دے کر سمجھاتے ہیں کہ غذا جو انسان کی اولین بنیادی ضرورت ہے، بغیر باہمی تعاون کے حاصل نہیں ہوسکتی، کسان غلہ بوتا اور کاشت کرتا ہے لیکن اپنے اس عمل کے لیے وہ بڑھئی کا دست نگر ہے، مزید برآں باورچی، آٹا پیسنے والے اور سبزی اگانے والے اور دوسرے افراد کی مختلف مراحل میں ضرورت پڑتی ہے۔ گیہوں کا دانہ مختلف مراحل سے گزر کر ہی لقمہ بنتا اور انسان کو قوت پہنچاتا ہے۔ اس لیے ضرورت انسانی کا تقاضا ہے کہ افرادِ اجتماع مل جل کر رہیں۔[۴۵]

(۲) دفاع اور حفاظت بھی انسانی اجتماع کا ایک محرک ہے، حیوانات کی جسمانی ساخت کچھ ایسی بنائی گئی ہے کہ وہ خود ہی اپنی حفاظت کر لیتے ہیں لیکن انسان اپنے دست بازو اور عقل سے کام لے کر نت نئے آلات بناتا ہے اور اس کے باوجود دشمنوں کے حملوں

سے محفوظ رہنے کے لیے اسے ایک گروہ کی ضرورت پڑتی ہے۔[۳۶]

(۳) ابن خلدون اجتماع انسانی کو اس لیے بھی ناگزیر بتاتے ہیں کہ معاشرہ کے بغیر انسان کا وجود مکمل نہیں رہتا۔ اللہ کی یہ مشیت ہے کہ بنی نوع انسان کے ذریعہ زمین کی آبادکاری اور آراستگی ہو اور یہ کام معاشرہ کے وجود کے بغیر پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔[۳۷]

ابن خلدون معاشرہ کی ضرورت پر بحث کرنے کے ساتھ ان عوامل و اسباب پر بھی گفتگو کرتے ہیں جو انسانی معاشرہ پر اثر انداز ہوتے اور اس کی تعمیر و تخریب میں بنیادی کردار کردا کرتے ہیں۔ جغرافیہ وہ زبردست عامل ہے جو انسانی زندگی اور اس کی سیرت و کردار پر بہت حد تک اثر ڈالتا ہے۔ دنیا مختلف اقالیم میں آباد ہے اور ہر اقلیم میں بسنے والے افراد کی نہ صرف سماجی رسومات، ضروریات اور تہذیبی مسائل ایک دوسرے سے مختلف ہیں بلکہ ذہنی جسمانی اور فکری طور پر بھی ان میں کافی تفاوت پایا جاتا ہے۔[۳۸] مذہب بھی ایک زبردست قوت عاملہ ہے جو انسانی زندگی کا رخ متعین کرتا ہے۔[۳۹] اسی طرح وسائل حیات کی ارزانی یا کمی کی وجہ سے بھی ابن خلدون کے نزدیک معاشرہ متاثر ہوتا اور اس کی قدریں تشکیل پاتی ہیں۔[۴۰] یہ تین بنیادی عوامل ہیں جو معاشرے کے رُخ کو متعین کرنے میں خاصا رول ادا کرتے ہیں۔

جغرافیائی عامل کی اثر اندازی کی کیفیت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مفاسد پر ایک مجمل تبصرہ گذر چکا ہے لیکن معیشت کی تاثیر اور انسانی سیرت و کردار پر اس کے اثرات مرتب ہونے کا نظریہ ہنوز محل نظر ہے۔ انسان کی معاشی زندگی ہی اس کی روحانی و اخلاقی اور سماجی و سیاسی زندگیوں کی تشکیل کرتی ہے اور کسی معاشرہ اور ریاست کے مالی حالات و وسائل ہی اس کے طرز فکر، زاویۂ نظر، تہذیب و تمدن اور طریقۂ معاملات کو متعین کرتے ہیں، اس نظریہ کو آگے چل کر مشہور مفکر کارل مارکس نے نئے قالب میں پیش کیا۔ فیور باخ (Feuerback) کا یہ نظریہ کہ سماجی تاریخ میں اصل قوت محرکہ مادہ ہی رہی ہے، کارل مارکس کے نزدیک معیشت اور معاشی پیداوار کی صورت میں متشکل رہا ہے۔[۴۱] اس کے مطالعہ کا خلاصہ یہ تھا کہ ریاست اور معاشرہ کا ارتقا مادی حالات پر منحصر رہا ہے۔ مذہب، اخلاقیات،

مابعد الطبعیات اور تمام نظری وفکری چیزیں مادہ اور معیشت کی دست رس سے باہر نہ نکل سکیں۔[۴۲] تمام اعلیٰ قدریں معیشت کی مرہون منت رہیں اور جس زمانہ میں جو معاشی نظام رائج رہا، اسی نے اپنے موافق اقدار وافکار تراشے۔ اس طرح مارکس کے نزدیک اقدار و روایات دائمی نہیں بلکہ قابل تغیر تھیں اور وقت کے معاشی نظام میں ڈھل جاتی تھیں۔

کارل مارکس اور ابن خلدون میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ابن خلدون معاشرہ پر اثر انداز ہونے والے عوامل میں معیشت کے ساتھ ساتھ مذہب اور جغرافیہ کو بھی شمار کرتے ہیں جبکہ کارل مارکس کے نزدیک تنہا معیشت ہی فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہے اور اسی سے فرد اور معاشرہ کی پوری زندگی رواں رہتی اور اپنا سمتِ سفر اور منزل متعین کرتی ہے۔ غالباً وہ Friedrich Engels (1820-1895) کے نظریہ سے قریب تر ہیں۔ اینجلز نے مارکس کی اس فکر کی تردید کی کہ صرف معیشت ہی تاریخ کی تمام تبدیلیوں اور انقلابات میں فیصلہ کن عامل رہی ہے۔ اینجلز کے نزدیک تمام انقلابات کے پس پردہ معاشی محرک آخری، حتمی اور بنیادی ضرور رہا ہے لیکن معیشت کے ساتھ سیاست، فلسفہ، قانون اور مذہب اور دیگر عوامل بھی کارفرما رہے ہیں۔ اس لیے تنہا معاشی عامل کو ذمہ دار قرار دینا بے سود، بے معنی، خیالی اور بکواس ہے۔[۴۳] لیکن یہاں بھی ابن خلدون اور اینجلز کے درمیان بنیادی اختلاف موجود ہے۔ اینجلز مارکس سے اس امر پر متفق ہے کہ معیشت کا کردار سماج کی تعمیر و تشکیل میں حتمی اور بنیادی ہے جبکہ ابن خلدون اسے حتمی اور بنیادی نہیں سمجھتے، ہاں اس کی اثر آفرینی کو ضرور تسلیم کرتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک سماج اور فرد پر اثر ہونے والا بنیادی عامل معیشت یا جغرافیہ نہیں بلکہ عقیدہ و مذہب ہے۔[۴۴] اور یہیں سے ان کے اور مغربی مفکرین کے درمیان بنیادی فاصلہ پیدا ہو جاتا ہے۔

معیشت کو محرک اور عامل ماننے کا یہ نظریہ مسلم فکر کی تاریخ میں ایک نیا نظریہ تھا جو ابن خلدون کے عمرانی مطالعہ کا نتیجہ تھا لیکن یہ فکر اسلام سے متصادم یا مغائر نہ تھی کیوں کہ اسلام اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ فقر و فاقہ اور مفلسی کی موجودگی میں ہر شخص ایمان کے مقامِ عزیمت پر قائم نہیں رہ سکتا۔ تنگ دستی اور بدحالی دینی اور دنیاوی معاملات میں غیر شریفانہ

اور پست رویہ اختیار کرنے پر بسا اوقات آدمی کو مجبور کر دیتی ہے[۴۶] اور حرمان نصیبی اخلاقی اقدار و معیار کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کر دیتی ہے مزید برآں فکر و فہم بھی متاثر ہو کر رہ جاتا ہے۔[۴۷] البتہ یہ بات غور طلب اور دعوت فکر ہے کہ اسلام سب سے قوی محرک مذہب اور عقیدہ کو قرار دیتا ہے اور سماجی و سیاسی تبدیلیوں کا اصل عامل فکر و دین کو مانتا ہے۔

آغاز ریاست کا نظریہ

قرآن و سنت اور مسلم مفکرین کی تحریروں کا مطالعہ بتاتا ہے کہ فرد کے حقوق و اختیارات معاشرہ کے فوائد و نقصانات کو سامنے رکھ کر مرتب کیے گئے ہیں۔ امت کا تصور دستور مدینہ کی ان دفعات سے مزید واضح ہو جاتا ہے جن میں مسلمانوں کو ایک اجتماعیت کی لڑی میں منسلک ہونے کی وجہ سے دنیوی فیوض و برکات اور اخروی نعمتوں کا حق دار قرار دیا گیا ہے۔[۴۸] الفارابی نے مثالی ریاست کا تصور پیش کرتے ہوئے ایک معاشرہ کے وجود کو ناگزیر قرار دیا ہے جس میں فرد جسمانی اور اخلاقی طمانیت اور سکون حاصل کر سکے۔[۴۹] صرف معاشرہ ہی انسانی وجود کے بقا کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ اس معاشرہ میں ایک با اقتدار اور با اختیار ادارہ کا وجود بھی ناگزیر ہے جس کے احکامات کی تعمیل کی جائے اور جس کی سرتابی کرنے والے کو سزا دی جا سکے۔ معاشرہ بغیر طاقت کے قائم نہیں رہ سکتا کیوں کہ انسان ایک دوسرے کے دشمن ہیں[۵۰] اور اگر قوت و طاقت کے ذریعہ انہیں پابند نہ کیا جائے تو انسانی زندگی فنا کا شکار ہو جائے۔[۵۱] یہ ہے وہ نقطہ جہاں سے ریاست کی ابتدا ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن خلدون کہتے ہیں:

> ''بغیر باہمی مدد کے انسان کو نہ روزی میسر آسکتی۔ ہے نہ غذا کا سامان ہوسکتا ہے اور نہ وہ اپنی زندگی باقی رکھ سکتا ہے۔ اللہ نے اس کی ایسی تخلیق فرمائی ہے کہ بغیر غذا کے اس کو چارہ نہیں اور بلا ہتھیار سازی کے اس کا دفاع مشکل ہے کیوں کہ اس صورت میں وہ حیوانات کا لقمہ بن جائے گا۔ اجتماعی زندگی کے وجود میں آنے کے بعد ایک منصف بادشاہ کا وجود بھی ناگزیر ہے جو انسانوں کو ایک دوسرے کی دست برد سے بچائے کیوں کہ ظلم و تعدی انسان کی فطرت میں

ودیعت ہے۔اب وہ ہتھیار جو انسان کا دیگر حیوانات سے بچاؤ کرتے ہیں، وہ اس کے ہم جنسوں میں کارآمد نہیں کیوں کہ وہ تو سب کے پاس موجود ہیں۔ لامحالہ ایک ہستی کی ضرورت محسوس ہوئی جس کے ذریعہ انسان کا دوسرے انسان سے بچاؤ ممکن ہو۔وہ ہستی دیگر حیوانات میں سے نہیں ہو سکتی تھی کیوں کہ وہ انسانی عقل اور فہم سے ماورا ہیں۔اس لیے انسانوں میں سے کوئی منصف بادشاہ ہونا چاہیے جو سب انسانوں پر غلبہ و تسلط رکھتا ہو اور اس کا اقتدار سب پر حاوی ہو کہ کسی کو ظلم و تعدی کی ہمت نہ ہو سکے اور اسی شخصیت کو بادشاہ یا سلطان کہتے ہیں۔''[۵۲]

ابن خلدون کے آغاز ریاست کا یہ نظریہ سیاسیات کی دنیا میں کوئی نیا نظریہ نہ تھا۔ ارسطو (Aristotle) نے ریاست کی ابتدا کی یہی حقیقت بیان کی تھی۔[۵۳] مشہور مفکر تھامس ہابس (Thomas Hobbes) نے دو تین صدیوں کے بعد سترہویں صدی عیسوی میں اپنے نظریہ معاہدۂ عمرانی میں اسی کی بازگشت دہرائی۔ ہابس کے مطابق ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے انسان فطری ریاست (State of Nature) میں زندگی گذارتا تھا۔اس ریاست میں ہر انسان دوسرے انسان کے خلاف برسر پیکار (War of Every Man Against Every Man) تھا کیوں کہ اپنی مدافعت اور حفاظت کے لیے اسے زیادہ سے زیادہ قوت درکار تھی۔[۵۴] اس لیے ہر انسان خود غرضی، جاہ پسندی اور ہوس رانی کا شکار تھا۔ اس دور میں کسی تہذیب، ادب، صنعت، تجارت، فکر یا عقیدہ کی موجودگی یا افزائش کا سوال ہی نہ تھا اور ہر انسان کی زندگی گوشہ نشینی، غربت، طوفان خیزی، سفاکی اور اختصار (solitary, poor, hasty, brutish and short) کی زندگی تھی۔صحیح و غلط، نیکی و بدی، ظلم و عدل کا کوئی معیار نہ تھا۔اس خطرناک صورت حال سے نمٹنے کے لیے انہوں نے آپس میں ایک معاہدہ کیا جس میں طے کیا کہ افراد معاشرہ منتخب افراد کے تمام احکام کی تعمیل کریں گے جو وہ مفاد معاشرہ کی خاطر کریں گے۔ باہمی مصلحتوں کے پیش نظر افراد معاشرہ نے ایک فرد کو اپنا مقتدر اعلیٰ تسلیم کیا جو ریاست میں امن و امان، تحفظ جان و مال اور تحفظ مفادات کی ذمہ داری اٹھائے گا۔[۵۵] اس مقتدر اعلیٰ کو تمام اختیارات اور حقوق دیے گئے، کیوں کہ ''معاہدے بغیر

تلوار کی طاقت کے محض الفاظ کے پلندے ہیں اور ان سے کسی آدمی کی کوئی حفاظت نہیں ہو سکتی۔''[۵۶] اور یہ کہ ''کاغذی معاہدات بغیر کسی با اختیار مقتدر ہستی کے خوف کے انسانوں کے جذبات سفلیہ، غصہ، نفرت اور حرص و آز کو روکنے میں بہت کمزور ثابت ہوتے ہیں۔''[۵۷]

تھامس ہابس نے ریاست کی ضروریات کو فلسفیانہ بنیادوں پر استوار کیا لیکن جہاں تک عمرانی تہذیبی استدلال کا تعلق ہے وہ تمام تر ابن خلدون کا کارنامہ ہے۔ مستشرقین نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ ریاست کی ضروریات اور ناگزیریت کو سب سے پہلے ابن خلدون نے ہی سماجیاتی اور عمرانیاتی بنیاد فراہم کی ہے اور یہ سہرا ابن خلدون کے توسط سے مسلم سیاسی فکر ہی کے سر بندھتا ہے۔[۵۸]

ریاست بالقوۃ کا تصور

ابن خلدون نے سب سے پہلے فلسفۂ حیات میں نظریۂ عصبیت کو پیش کر کے ثابت کیا کہ عصبیت کے بغیر زندگی میں نہ کوئی رمق رونما ہو سکتی ہے اور نہ کوئی سیاسی و سماجی تحریک برپا ہو سکتی ہے۔ عصبیت ہی سے معاشرتی زندگی میں مقابلہ کا عنصر پیدا ہوتا ہے اور رزم و بزم میں چمک و دمک اسی قوت کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ ابن خلدون کے مطابق ظلم سے تحفظ کا جذبہ قدرت نے ہر شخص کے اندر ودیعت کر رکھا ہے۔ یہی عنصر انفرادی، خاندانی اور اجتماعی سطحوں پر اہم کردار ادا کرتا ہے۔ یہ ایک قدرتی بات ہے کہ انسان کو سب سے پہلے خون کے رشتوں، پھر خاندان کے افراد اور پھر اہل معاشرہ سے درجہ بدرجہ شدت سے محبت اور اُنس ہوتا ہے اور وہ ان کے مفادات کے تحفظ کو اپنا فرض گردانتا ہے۔ یہی جذبہ عصبیت کہلاتا ہے۔ مصنف نے اپنے نظریہ کی تائید میں قرآنی آیت وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ [۵۹] سے بھی استدلال کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس شخص کے عُصبہ موجود ہوں اس پر کوئی دست درازی نہیں کر سکتا۔[۶۰]

علامہ کا دعویٰ ہے کہ اہل بادیہ میں عصبیت زیادہ پائی جاتی ہے کیوں کہ محنت و جفاکشی، بہادری و جاں سپاری ان کا خاصہ ہوتی ہے اور وہ محض نسبی و خونی رشتوں کی بنا پر بیرونی حملہ کے خلاف مدافعت کرتے ہیں۔ شہروں میں فتنہ و فساد کی روک تھام کے لیے حکام، پولیس

اور فوج ہوتی ہے لیکن صحراؤں اور دیہاتوں میں اہل بادیہ کے سربرآوردہ افراد ہی مقابلہ کرتے ہیں اور اس کے لیے عصبیت کا وجود ناگزیر ہے۔[۶۱]

مصنف کے مطابق جو خاندان یا گھرانہ عصبیت میں قوی ہوتا ہے وہی ریاست کا مالک ہوتا ہے۔ فاضل مؤلف کے خیال میں عصبیتیں دو طرح کی ہوتی ہیں: ایک عصبیت قبیلہ کے تمام افراد میں پائی جاتی ہے اور یہ عمومی عصبیت ہے۔ دوسری قسم کی عصبیت اس قبیلہ کی ذیلی شاخوں میں پائی جاتی ہے۔ یہ ذیلی عصبیت جتنی قوی و مستحکم ہوگی قبیلہ کی وہ شاخ اسی تناسب سے مقتدر اور صاحب ریاست ہوگی۔ اگر ریاست شان اور دبدبہ میں کم تر والے قبیلہ میں چلی جائے تو امور جہانبانی کا انتظام ناممکن ہو جائے گا۔ اسی لیے ریاست با شوکت وسطوت شاخوں اور خاندانوں ہی میں گردش کرتی رہتی ہے۔[۶۲]

ابن خلدون نظریہ عصبیت کے حق میں دین کو بھی استعمال کرتے ہیں اور نسب ورشتہ کے علاوہ دین ومذہب کو بھی عصبیت حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ فاضل مصنف کے مطابق دینی عصبیت قبائلی اور نسبی عصبیت کے مقابلہ میں زیادہ مؤثر ثابت ہوتی ہے۔ ابن خلدون تاریخ عالم سے مثالیں دے کر واضح کرتے ہیں کہ جو قومیں الحاد ولادینیت میں گرفتار ہوتی ہیں وہ ان قوموں کے مقابلہ میں شکست وریخت سے دوچار ہوتی ہیں جن میں دین ومذہب سے عقیدت اور اس کے لیے قربانی کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ قرون اولیٰ میں عددی تفاوت کے باوجود اسلامی فتوحات کا راز یہ تھا کہ مسلمانوں میں نسبی وقومی اور دینی عصبیتیں جمع ہوگئی تھیں جن کی وجہ سے قیصر وکسریٰ جیسی عظیم الشان طاقتیں اس سیلاب کے سامنے تنکے کی طرح بہہ گئیں۔[۶۳] ابن خلدون اس سے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ کوئی دینی دعوت وتحریک عصبیت کے بغیر مکمل نہیں ہوئی۔ اس لیے حدیث میں آیا ہے کہ مابعث اللہ نبیاً الا فی منعۃ من قومہ۔ جب کہ انبیاء علیہم السلام جو عوام کی عادات و اطوار کو تبدیل کرنے پر سب سے زیادہ قدرت رکھتے ہیں، انہیں بھی عصبیت کے بغیر چارہ نہیں تو دوسرے انسانوں کا کیا شمار، وہ تو عصبی حمایت کے اور زیادہ محتاج ہوں گے۔ ابن خلدون کہتے ہیں کہ زمانے کے اخلاق وکردار، عادات ورسوم، سلطنتوں کے اصول وآئین،

خواہشات نفسانی کی ترغیبات، بدعات وخرافات یہ ساری چیزیں عوام کے دلوں میں جاگزیں ہوتی ہیں اوران سے جذباتی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے جب تک دعوت وتحریک کی پشت پر قومی عصبیت اور قبائلی وخاندانی اتحاد کارفرمانہ ہوانہیں بدلنا ممکن نہیں ہے۔[۶۴]

عصبیت کی اسی کارفرمائی کے نتیجہ میں ابن خلدون یہ نظریہ پیش کرتے ہیں کہ افراد کی طرح قوموں، ملکوں اور سلطنتوں کی بھی طبعی عمر ہوتی ہے جو متعلقہ سلطنت کی صلاحیت، عصبیت کی کارگذاری اور وسائل حیات کی فراوانی یا کمی کی وجہ سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ مصنف کے خیال میں آدمی کی طبعی عمر ایک سوبیس سال کی ہوتی ہے اسی طرح یہ مدت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ امت محمدیہ کی عمر طبعی ساٹھ ستر سال مانی گئی ہے، فاضل مؤلف کے مطابق ریاست کی عمر تین اجیال سے متجاوز نہیں ہوتی اور ہر جیل کی عمر چالیس سال قرار پاتی ہے۔ پہلے جیل میں سلطنت اپنی بدویانہ خصوصیات کی وجہ سے عنفوان شباب پر ہوتی ہے کیوں کہ اس کی شجاعت و بسالت اور صحرائی اوصاف باقی رہتے ہیں۔ دوسرے جیل (چالیس برس بعد) میں تہذیب وتمدن کا حملہ ہوتا ہے۔ سخت کوشی اور بدوی روح فنا ہو جاتی ہے اور تعیّشاتِ زندگی دفاع وعصبیت کے جذبات کو کمزور کر دیتے ہیں۔ تیسرے جیل میں سلطنت تن آسانی اور آرام طلبی میں غرق ہو جاتی ہے۔ بزدلی اور پست ہمتی اس کی گھٹی میں داخل ہو جاتی ہے اور سطوت وشوکت کی پوری عمارت زمین بوس ہو جاتی ہے۔[۶۵] یہ سلطنت کی عمر کا خاتمہ ہوتا ہے اور پھر صاحب عصبیت ودفاع کوئی دوسرا خاندان برسر اقتدار آجاتا ہے۔[۶۶]

ابن خلدون نے ریاست کے پانچ مراحل گنائے ہیں جن سے سلطنتیں بالعموم گزرتی ہیں: پہلے مرحلہ میں حکومت ظفر ونصرت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ مدافعانہ اور تحفظانہ جذبات بیدار رہتے ہیں، قہر وتغلب اس کا شعار اور عصبیت و دفاع اس کی علامت ہوتی ہے۔ دوسرے مرحلہ میں سلطان انفرادی تحکم، شخصی استبداد اور آمرانہ مزاج کا حامل بن جاتا ہے۔ وہ حکمرانی میں کسی کا مشورہ یا اس کی مداخلت کو برداشت نہیں کرتا۔ غلاموں اور نوکروں کی تعداد بڑھاتا ہے تاکہ صاحب عصبیت افراد کا زور توڑ سکے۔ وہ بااثر عمال حکومت کو ان کے مناصب سے دست بردار کر دیتا ہے اور طاقت ور سرداروں کو جن سے کسی قسم کا خطرہ ہو، کچل

کر رکھ دیتا ہے۔ اس مرحلہ میں اسے سخت نبرد آزمائی کرنا ہوتی ہے اور مشکلات ومصائب کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ تیسرے مرحلہ میں تہذیبی وتمدنی گلکاریاں منظر عام پر آتی ہیں، رفاہی و فلاحی امور انجام پاتے ہیں، فوجی ودفاعی انتظامات پر خاطر خواہ توجہ دی جاتی ہے۔ صنعت و تجارت میں شاندار ترقی ہوتی ہے۔ ملکی وقار اور دبدبہ میں اضافہ ہوتا ہے اور عزت وشوکت اور ترقی وکامرانی میں اس کا بول بالا ہوتا ہے۔ چوتھا مرحلہ قناعت پسندی، کفایت شعاری اور سہولت پسندی کا ہوتا ہے جس میں سلطان اگلوں کی محنت اور جد وجہد کے ثمرات سے فیضیاب ہوتا ہے۔ وہ اپنے پیش رؤوں کے نقش قدم پر چلتا اور بزرگوں کی تقلید کامل کو اپنا شعار بناتا ہے۔ پانچویں مرحلے میں اسراف وتبذیر کی حکومت ہوتی اور لذات دنیویہ کا غلط استعمال ہوتا ہے۔ بیت المال کی دولت بے دردی سے لٹائی جاتی ہے۔ یاروں کی محفل سجتی ہے۔ مناصب نااہلوں کے سپرد کیے جاتے ہیں۔ سیاہ کار، بداطوار اور بدنام افراد ظل شاہی میں پناہ ڈھونڈ لیتے ہیں اور اس کے نتیجہ میں عوام بادشاہ کی نصرت وحمایت سے دست کش ہوجاتے ہیں۔ فوج وسپاہ کا انتظام گڑبڑ ہوجاتا ہے اور اس کی دھاک ختم ہوجاتی ہے۔ پھر بغاوت اور انقلاب جنم لیتے ہیں اور سلطنت کا تختہ پلٹ جاتا ہے۔[۶۸] یہ پانچ مراحل اور اطوار ہیں جن سے سلطنتیں گزرتی ہیں۔ ان مراحل میں عوام کا رویہ سلطنت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے اور اسی طرح بادشاہ کا عوام کے ساتھ سلوک بھی بدلتا ہے کیوں کہ عوام اور سلطنت کے درمیان تعلقات کا انحصار سلطنت کے مزاج اور اس کی کارکردگی پر منحصر ہے۔ ابن خلدون کا یہ نظریہ دراصل بداوت وحضارت کے درمیان اس کی واضح تفریق پر مبنی ہے۔ حضارت کا مطلب تہذیب وتمدن کی ترقی، صنعت وتجارت کا ارتقا، تن آسانی وعیش کوشی اور آرام طلبی وبزدلی سے ہے جو کسی قوم کی رذالت اور انحطاط کے لیے کافی ہے۔[۶۹]

اوپر کی تحریروں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ابن خلدون نے ریاست کا جو تصور دیا ہے اس میں اس کے نظریۂ عصبیت کی بھرپور کارفرمائی موجود ہے اور قوت وطاقت اس ریاست کے عروج وزوال میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ سیاسی ومعاشی استحکام وعدم استحکام ریاست کے قیام واستحکام میں اصل محرک کا کام کرتا نظر آتا ہے۔ اسی لیے بعض مصنفین نے ابن

خلدون کے تصور ریاست کو (Theory of Power State) کا نام دیا ہے۔[۷۰]

اصنافِ حکومت

ابن خلدون حکومت و ریاست کو تین مختلف زاویوں سے دیکھتے ہیں:

۱- سیاست طبعی: مصنف کے نزدیک مملکت انسانی معاشرہ کے لیے ناگزیر ہے۔ بغیر ریاست اور اقتدار اعلیٰ کے انسانی معاشرہ قائم نہیں رہ سکتا نہ وہ استحکام پا سکتا ہے۔[۷۱] ریاست کا مزاج قہر و استبداد اور غلبہ و تحکم ہے کیوں کہ انسان کے حیوانی و سفلی جذبات طاقت کے بغیر دبائے نہیں جا سکتے۔ اس طبعی ملوکیت میں فرد واحد مستبد اور خود مختار ہوتا ہے اور اپنے اغراض و شہوات کے لیے عوام الناس پر حکومت کرتا ہے۔ یہ طرز حکومت مصنف کے خیال میں ظلم و عدوان ہے اور نا قابل برداشت ہے۔

۲- سیاست عقلی: لیکن جس ریاست میں قوانین و قواعد دانشوروں اور اکابرین قوم کی طرف سے بنائے گئے ہوں اور عوام انہیں تسلیم کرتے ہوں وہ سیاست عقلی کہلاتی ہے۔ اس طرز حکومت میں سیاسی حکمت کی روشنی میں انسانوں کے دنیوی مفادات کی رعایت کی جاتی ہے اور امن و قانون، جنگ و صلح وغیرہ کے معاملات برتے جاتے ہیں۔ یہ حکومت عقل و دانش کے فیصلوں کے مطابق دنیوی مفادات کی تحصیل میں کوشاں رہتی اور نقصانات سے لوگوں کو دور رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ مصنف کے نقطۂ نظر کے مطابق یہ طرز حکومت مذموم ہے کیوں کہ نورِ الٰہی سے محروم ہے۔

۳- سیاست دینی: جس ریاست میں احکام و قوانین اللہ کے نافذ العمل ہوں وہ دینی سیاست ہے کیوں کہ شارع علیہ السلام انسانوں کے دینی و دنیوی مفادات کے محافظ تھے اور دنیا کے مفادات کے ساتھ آخرت کے مصالح کو بھی آپؐ نے ہمیشہ سامنے رکھا۔ شریعت کی روشنی میں عوام کو دین و دنیا کے سلسلہ میں نازل شدہ شرعی احکام کا پابند بنانا اس سیاست کا کام ہے۔ یہ سیاست صاحبان شریعت یعنی انبیاء اور ان کے خلفاء چلاتے ہیں اور اسی کو خلافت کہتے ہیں۔ یہ طرز حکومت مصنف کے نزدیک مطلوب و واجب ہے۔ مصنف کے نزدیک خلافت کا فریضہ یہ ہے کہ دنیاوی اور اخروی معاملات میں شرعی نقطۂ نظر پر عوام کو آمادہ کرے کیوں کہ دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح

نیابت کرنا ہی خلافت ہے۔[۲۱]

منصب خلافت اور اس کی شرائط

خلافت کا فریضہ چوں کہ دین کا تحفظ اور دنیا کی سیاست ہے اس لیے مسلمانوں پر اس کا قیام واجب ہے۔ فاضل مصنف کے نزدیک اس مسئلہ پر تمام صحابہ و تابعین کا اجماع ہے اور وفات رسول کے بعد تجہیز و تکفین سے پہلے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت اس کا واضح ثبوت ہے۔ حکماء و فلاسفہ نے لکھا ہے کہ خلافت و ریاست تو عقلی ضرورت ہے اور انسانی معاشرہ کے لیے اس کا وجوب طبعی ہے۔ مصنف نے اس خیال کی تردید میں کئی دلائل دیے ہیں:

۱- امن و امان کے قیام کے لیے شریعت کی تنفیذ ہی ضروری نہیں ہے کیوں کہ بسا اوقات مقتدر اعلیٰ کے دبدبہ اور شوکت کی وجہ سے بھی مظالم و مفاسد کا انسداد ہو جاتا ہے جیسا کہ مجوسیوں کی حکومتوں میں ہوتا رہا ہے۔ اس لیے محض مصالح عامہ کی رعایت خلافت کے وجوب کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔

۲- بسا اوقات عقلی فیصلوں کی روشنی میں ظلم کے نقصانات واضح ہو جاتے ہیں اور انسان کے ہاتھ مظالم سے رک جاتے ہیں اور پاؤں میں بیڑیاں پڑ جاتی ہیں خواہ وہ کمزور ہوں۔ اس صورت میں ریاست یا خلافت کی ضرورت واجب نہیں رہتی۔

فاضل مصنف کے خیال میں امامت و خلافت کا قیام عقلی بنیادوں پر نہیں بلکہ شرعی بنیادوں پر واجب ہے۔ جو مصالح اور مفادات عقل کی روشنی میں طے کیے جاتے ہیں اور جن کو سامنے رکھ کر اسلامی حکومت کی ناگزیریت ثابت کی جاتی ہے وہ دوسری دنیوی حکومتوں کے ذریعہ بھی پورے ہو سکتے ہیں اس لیے حکومت اسلامی کی مادّی و عقلی توجیہ درست نہیں ہے بلکہ اسلامی خلافت کا قیام اس لیے ضروری ہے کہ شریعت نے خلافت کو واجب قرار دیا ہے اور جب تک اس کو قائم کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی، مسلمان گنہگار اور عنداللہ جواب دہ ہوں گے۔[۲۲] خلافت کے واجب اور فرض کفایہ ثابت ہونے کے بعد یہ سوال اٹھ کھڑا ہوتا ہے کہ خلیفہ کون ہو، اس کے اندر کن اوصاف و خصوصیات کا پایا جانا ناگزیر ہے اور وہ کون سی شرائط ہیں۔ علامہ نے خلافت کے لیے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں:

[۱] علم: اس سے مراد احکام الٰہی کا علم ہے۔ خلیفہ اگر ان سے واقف نہ ہوگا انہیں نافذ بھی نہیں کر سکے گا۔ علم کے ساتھ اجتہاد کی صلاحیت بھی درکار ہے اس لیے کہ تقلید ایک عیب ہے اور امامت اوصاف و خصائص میں کمال کی طالب ہے۔

[۲] عدالت: عادل ہونا تمام دینی مناصب کے لیے بنیادی شرط ہے اس لیے خلیفہ کے اندر بدرجۂ اولیٰ اس کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔ اسے محرمات و منکرات کے ارتکاب سے دور ہونا چاہیے اور غلط افکار و رجحانات سے اس کا دامن پاک ہونا چاہیے۔

[۳] کفایت: خلیفہ کو حدود و تعزیرات کی تنفیذ میں بے باک اور جنگوں کا تجربہ کار ہونا چاہیے۔ عصبیت کے اسرار و رموز سے واقف ہو۔ سیاست کی گتھیوں کو سلجھا سکتا ہو اور دین کی حفاظت و حمایت، دشمنوں کے خلاف جہاد و مقاتلہ، احکام و قوانین کی تنفیذ اور مصالح و مفادات کی رعایت کی صلاحیت رکھتا ہو۔

[۴] اعضا و حواس کی سلامتی: خلیفہ میں کوئی ایسا نقص جسمانی یا ذہنی نہ ہو جو اس کے فرائض میں حارج ہو۔[۴۲]

بیشتر مصنفین اور عالمان سیاست نے ایک پانچویں شرط بھی رکھی ہے اور وہ یہ کہ وہ قریشی ہو، استدلال کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ الائمة من قریش یعنی امام قریش میں سے ہوں گے لیکن متعدد علماء نے امامت کے لیے قریشی ہونے کی شرط ساقط کردی ہے جن میں مشہور نام قاضی ابوبکر باقلانی کا ہے اور خوارج بھی خلیفہ کے لیے قریشی ہونا ناگزیر نہیں سمجھتے۔ ابن خلدون بھی اسی مکتب فکر کے نمائندے ہیں البتہ ان کا استدلال سابق علماء کے مقابلہ میں زیادہ محکم اور معقول ہے۔ باقلانی کا استدلال یہ تھا کہ رسول اللہ کی حدیث ہے کہ اسمعوا و أطیعوا ولو ولّی علیکم حبشی ذو زبیبة اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر حذیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انہیں خلیفہ بناتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قریش کے علاوہ دوسرے خاندان سے بھی خلیفہ ہوسکتا ہے۔ ابن خلدون کا استدلال یہ ہے کہ قریشی الاصل ہونے کی شرط محض تبرک کے لیے نہیں لگائی گئی تھی جیسا کہ لوگ سمجھتے ہیں، نہ برکت کا حصول مقاصدِ شریعت میں شامل ہے بلکہ یہ شرط محض عصبیت کی

وجہ سے لگائی گئی تھی جو ملک وقوم کے قیام واستحکام کے لیے ناگزیر ہے۔قبیلہ قریش کی سرداری خاندان مضر میں مسلّم تھی اور مضر کا احترام ودبدبہ سارے عرب میں موجود تھا۔اگر خلافت کسی اور خاندان میں چلی جاتی تو اختلاف وانتشار پیدا ہونے کا خدشہ تھا اور لوگ ایک پرچم تلے متحد نہ ہوسکتے۔اس کے برخلاف قریش کے لوگ عصبیت کے مالک تھے اور انتظام ریاست اور وحدت ملت کے لیے سب سے زیادہ موزوں تھے۔پھر یہ بات معلوم ہے کہ احکام شریعت کسی زمانہ، قوم یا جگہ کے لیے خاص نہیں بلکہ عالمگیر ہیں۔مؤلف نے قریشیت کو کفایت ہی میں شامل کردیا ہے کیوں کہ کفایت میں فاضل مصنف کے نزدیک عصبیت اور قوت وسطوت بھی شامل ہے چنانچہ جو فرد بھی عصبیت کا مالک ہوا اور غالب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تو بقیہ صفات کی موجودگی میں وہ خلیفہ ہوسکتا ہے خواہ کسی خاندان سے اور کسی ملک سے تعلق رکھتا ہو[۵۷]۔

انسانی تہذیب کے لیے حکومت کی ناگزیریت

علامہ ابن خلدون نے ایک مستقل فصل قائم کی ہے کہ ”انسانی تہذیب کے لیے ایسی سیاسی حکومت ناگزیر ہے جو اس کے معاملات کا انتظام کرسکے۔“ اس فصل میں علامہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر معاشرہ کے لیے سیاسی اقتدار (وازع، حاکم) ضروری ہے جو معاملات انسانی کو باہم سلجھا سکے اور جس کے احکام بغیر لیت ولعل کے مانے جائیں لیکن یہ حکومت کون سی ہوگی؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے ابن خلدون نے دو نظامہائے حکومت کا نام لیا ہے: ایک حکومت وہ ہوتی ہے جو شرع کے مطابق انتظام وانصرام کرتی ہے اور آخرت کے ثواب وعذاب کو پیش نظر رکھ کر عوام اس کی اطاعت کرتی ہے البتہ یہ حکومت آخرت کے ساتھ دنیا کے مصالح ومفادات کا تحفظ بھی کرتی ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آخرت کی نجات کے ساتھ دنیوی فلاح وبہبود کے لیے بھی کام کیا اور اس کی بشارت بھی سنائی۔

دوسری حکومت کو ابن خلدون سیاست عقلی کا نام دیتے ہیں۔اس حکومت کی وفاداری دنیوی جزا وسزا کے تعلق سے ہوتی ہے اور اس کے مفادات دنیا تک محدود ہوتے ہیں۔یہ حکومت دو طرح کی ہوتی ہے: ایک عقلی حکومت وہ ہے جس میں مفاد حکومت کا خیال رکھا

جاتا ہے اور خاص طور پر بادشاہ کے احکام اور اس سے متعلق اقدامات زیر تعمیل ہوتے ہیں۔ اس طرز حکومت سے مسلمان بے نیاز اور محفوظ ہیں کیوں کہ دنیا اور دین دونوں کے مصالح شرعی احکام میں موجود ہیں۔ دوسری قسم کی عقلی حکومت وہ ہے جس میں سلطان کا مفاد مقدم ہوتا ہے اور قہر و شوکت سے اس کا اقتدار مستحکم کیا جاتا ہے۔ اس میں مفاد عامہ کو ثانوی درجہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ طرز سیاست، مصنف کے نزدیک مسلمانوں اور غیر مسلم دونوں کے یہاں موجود ہے البتہ مسلمان عقلی حکومت شرعی تقاضوں کے مطابق چلاتے ہیں اور ان کے آداب وقواعد شریعت اور معاشرے کے طبعی قوانین اور شوکت و عصبیت کے ناگزیر قواعد سے مل جل کر وجود میں آتے ہیں۔ ہاں شریعت کی پیروی کو اولیت دی جاتی ہے اور حکماء کے اقوال کو ثانوی درجہ دیا جاتا ہے۔[۷۶]

دلچسپ بات یہ ہے کہ ابن خلدون ایک طرف خلافت یا دینی سیاست کو سیاست عقلی سے جدا اور ممتاز دکھاتے ہیں اور اول الذکر کو شرعی قرار دیتے اور آخر الذکر کو دنیوی سیاست مانتے ہیں اور اس سے آگے بڑھ کر ایک مقام پر سیاست عقلی کو مذموم اور نور الٰہی سے منحرف قرار دیتے ہیں۔[۷۷] اور دوسری طرف مسلمان بادشاہوں میں رائج سیاست عقلی کی توجیہ بھی کرتے ہیں۔ مسلمان سلاطین جنہوں نے خلافت کو ختم کر کے ملوکیت قائم کی، شورائیت اور عوامی شرکت پر پابندی لگائی، خدا اور رسول اور عوام کے ساتھ جواب دہی کا احساس ختم کیا، بیت المال کو قومی و ملی امانت سمجھنے کے بجائے شاہی خاندان کے اخراجات کی تکمیل کا ذریعہ بنایا۔ انہیں منصف موصوف یہ کہہ کر سند جواز عطا کر دیتے ہیں کہ ان میں اور غیر مسلموں میں فرق ہے، مسلمان سلطان اگرچہ عقلی سیاست کرتا ہے لیکن اس کی سیاست شریعت اور حکماء و سیاست دانوں کے تجربوں کا سنگم ہوتی ہے۔ یہ ایک بڑا تضاد ہے جو ابن خلدون کے یہاں خلافت و سیاست عقلی کی بحثوں میں ملتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے دور کی طوائف الملوکی اور سیاسی انتشار سے پریشان ہو کر وہ ملوکیت ہی کو غنیمت سمجھتے ہیں اور کوئی نظریاتی ریاست کا خاکہ دینے کے بجائے طاقتور اور مستحکم ریاست کی تائید و حمایت میں آواز بلند کرتے ہیں۔

المدینۃ الفاضلۃ کی تردید

فاضل مصنف نے فلاسفہ کے تصور المدینۃ الفاضلۃ (جسے افلاطون نے Ideal State کا نام دیا ہے) کی سختی سے تردید کی ہے اور اسے سیاست عقلی سے مختلف و مغائر شئے قرار دیا ہے۔حکماء و فلاسفہ کی یہ مدنی سیاست جب ارتقاء کے دور میں داخل ہوتی ہے تو ایک مرحلہ ایسا ہوتا ہے جہاں حکومت اور حکام کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے۔لوگ خود ہی احکام و قوانین کی پیروی کرنے لگتے ہیں اور ایک دوسرے کے حقوق و فرائض کا خیال کرنے لگتے ہیں۔ابن خلدون نے ایسی ریاست کو ناممکن الوقوع، فرضی اور خیالی قرار دیا ہے اور حکماء پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انہوں نے مثالی ریاست کا یہ خاکہ مفروضات کی بنیاد پر تیار کیا ہے۔[۸]

ابن خلدون نے ابن سینا اور فارابی جیسے حکماء کے جس ''المدینۃ الفاضلۃ'' کو فرضی اور نادر الوقوع قرار دیا ہے، وہی تصور بعد میں کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳ء) نے کمیونزم کے آئیڈیل اور منزل مقصود کی حیثیت سے Stateless Society کی شکل میں پیش کیا، جہاں عوام کے اندر اتنا سیاسی و سماجی شعور بیدار ہوگا کہ انہیں قانون کے ڈنڈوں اور پولیس کے احتسابی محکموں کی ضرورت نہ ہوگی۔ریاست کا وجود ختم ہو جائے گا (State withers away) اور ہر شخص خود اپنا حاکم ہوگا۔[۹] ابن خلدون نے صدیوں پہلے جس خیالی تصور کی تردید کی تھی اور اسے ناممکن الوقوع ہونے کا جو چیلنج دیا تھا اس کی صداقت آج تک باقی ہے۔کمیونزم اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کے بجائے خود اپنے وطن میں پناہ کی بھیک مانگ رہا ہے اور رجعت قہقری کا اس طرح شکار ہو کر رہ گیا ہے کہ روس و چین جیسے گہواروں میں بھی اس کی تمام بنیادیں متزلزل ہو چکی ہیں۔

خلافت و ملوکیت کا عمرانی تجزیہ

خلافت و ملوکیت کی بحث مسلم علماء کے ہاں کافی متنازعہ رہی ہے۔اس سلسلہ میں ابن خلدون ژولیدگیوں کا شکار نظر آتے ہیں۔وہ خلافت کا ملوکیت میں تبدیل ہو جانا فطری قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک اقتدار اس وقت تک مستحکم رہتا ہے جب تک کہ بدوی اور صحرائی زندگی کی خصوصیات باقی رہتی ہیں لیکن ریاست کے قیام کے بعد شہری تہذیب و

تمدن آتا ہے، صنعت و حرفت اور تجارت میں ترقی ہوتی ہے۔ مالی وسائل کی بہتات اور اسباب تنعم کی کثرت ہوتی ہے اور ان وسائل سے فیضیابی کے نتیجہ میں سخت کوشی، جفاکشی، جاں سپاری اور جھپٹنے پلٹنے کی صفات معدوم ہونے لگتی ہیں۔ پھر اقتدار کے استحکام کے لیے درباری شان و شوکت میں اضافہ ہوتا ہے، فوجی و دفاعی شعبے سلطان کی خدمت میں لگ جاتے ہیں اور ملوکیت اپنے قدم جمانے لگتی ہے۔ قہر و استبداد اور تغلب و تحکم عود کر آتا ہے۔ یہ ملوکیت ریاست سے زائد بلکہ اس کی انتہائی شکل ہوتی ہے۔ فاضل مصنف کے نزدیک ریاست تو اس کا نام ہے کہ عوام پر حکومت قائم ہو اور لوگ اس کی اطاعت کریں لیکن ملوکیت اپنے اندر سطوت و جبروت اور غلبہ و تمکن کے عناصر لازمی طور سے رکھتی ہے۔[۸۰]

ابن خلدون کے تصور ملوکیت میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ ملوکی اقتدار ان کے ہاں معیوب و مذموم نہیں ہے بشرطیکہ مقاصد نیک ہوں، ملوکیت بذاتِ خود بری نہیں ہے بلکہ اس ادارہ کا صحیح و غلط استعمال اسے صحیح یا غلط بناتا ہے۔ فاضل مصنف نے اس امر پر زور دیا ہے کہ اللہ نے جس ملوکیت کو ممنوع و مذموم ٹھہرایا ہے وہ ملوکیت فاسدہ ہے جس کا مقصد غلط طریقے سے غلبہ حاصل کرنا اور اغراض و شہوات کے لیے عوام کو مرکب بنانا ہے لیکن اگر ملوکیت غلبۂ دین میں مخلص ہو، عبادت الٰہی اور جہاد فی سبیل اللہ کے لیے مسلمانوں کی تربیت کرنا چاہتی ہو تو وہ مذموم نہیں ہے۔[۸۱] فاضل مصنف نے اس توجیہ میں دنیا کی نعمتوں، ہجرت اور قوت غضب وغیرہ کی مثال دی ہے کہ یہ تمام چیزیں یکسر مذموم نہیں قرار دی گئی ہیں بلکہ دنیا کو اگر آخرت کی کھیتی سمجھ کر برتا جائے تو وہی مقصود ہے۔ ہجرت اگر اللہ اور اس کے رسول کی رضا کے لیے کی جائے تو عین ثواب و عبادت ہے اور قوت غضب کا مظاہرہ دشمنوں کے خلاف میدان جنگ میں کیا جائے تو رتبہ و مرتبہ بڑھ جاتا ہے۔ ابن خلدون نے اس سے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ ان تمام اشیاء کا صحیح یا غلط استعمال ہی انہیں جائز یا ناجائز بناتا ہے۔ بذات خود وہ نہ بری ہیں نہ اچھی ہیں۔[۸۲]

ابن خلدون نے خلافت راشدہ کا تاریخی تجزیہ بھی کیا ہے۔ آپ کے خیال میں صحابہ کرام نے ملوکیت اور اس کے لوازم سے اجتناب اس لیے کیا کہ وہ کفر اور اہل کفر کا شعار سمجھی

جاتی تھی اور وہ دولت دنیا اور اس کی آلائشوں سے اجتناب کرتے تھے۔ چنانچہ ابوبکرؓ کی خلافت عمل میں آئی اور آپ نے ملوکیت کی خو بو اپنے اندر نہ پیدا ہونے دی۔ ارتداد کے خلاف آپ نے جہاد کیا اور پورا عرب آپ کے جھنڈے تلے جمع ہو گیا پھر حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور آپ نے اپنے پیش رو کی مکمل پیروی کو اپنا شعار بنائے رکھا۔ متعدد جنگیں لڑیں، فتوحات کی کثرت ہوئی، عجمی دولت عربوں کے ہاتھ آئی اور پھر حضرات عثمان و علی رضی اللہ عنہما کا دور بھی ملوکیت کی آلائشوں سے پاک رہا اور وہ سادگی اور جفاکشی کو اپنے سینوں سے لگائے رہے۔ محض اس وجہ سے نہیں کہ دنیاداری اور لذات پرستی سے دین نے روکا تھا بلکہ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ قریش کا کوئی خاندان ابھی تک دنیوی تعیشات سے آشنا نہ ہوا تھا۔ وہ صحرائی زندگی کے باسی اور صحرا کی روایات پر فخر کرنے والے تھے۔ سادگی، جفاکشی، خشونت و بداوت، عیش کوشی سے نفرت ان کا طرۂ امتیاز تھی لیکن دین و مذہب کے سایے میں جب وہ آگے بڑھے تو فتوحات سے ہم کنار ہوئے اقتدار کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوئے، روم و ایران کی جنگوں میں حاصل ہونے والی دولت نے ان کی آنکھوں کو خیرہ کر دیا۔ اس کے باوجود حضرت عمرؓ پیوند لگے ہوئے کپڑے استعمال کرتے رہے۔ حضرت علیؓ دولت دنیا سے بھاگتے رہے اور حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ روٹی کھانے سے پرہیز کرتے رہے کہ عرب اس کے بالکل عادی نہ تھے لیکن بعد میں جب بداوت و خشونت رخصت ہو گئی تو ملوکیت اور خوش حالی آ گئی لیکن ابن خلدون کے مطابق یہ ملوکیت غلط مقصد کے لیے استعمال نہ ہوئی، چنانچہ علیؓ و معاویہؓ کے درمیان اقتدار کی جنگ جو عصبیت کا تقاضا تھی، فاضل مصنف کے نزدیک کسی دنیوی غرض یا محض انتقام کے لیے نہ تھی بلکہ محض ان میں سے کسی ایک کی اجتہادی غلطی تھی اور دونوں فریق برسرحق تھے۔

فاضل مصنف کے نزدیک حضرت معاویہؓ نے ملوکیت کا جو لبادہ اوڑھا، آمرانہ روش اور شان و شوکت کی جو پالیسی اپنائی وہ ان کی مجبوری تھی۔ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو بنوامیہ ان کے پرچم تلے جمع نہ ہوتے اور افتراق و انتشار اور سیاسی لاقانونیت و لامرکزیت پھیل جاتی جو بہرحال ناپسندیدہ تھی۔ اس لیے امیر معاویہؓ کے اس اقدام پر کوئی اعتراض نہیں کیا

جا سکتا۔[۸۳] اسی طرح فاضل مصنف کے مطابق امیر معاویہؓ کا اپنے بیٹے یزید کو خلافت کے لیے نامزد کرنا بھی غلط نہ تھا کیوں کہ دوسری صورت میں انتشار پھیلنے کا خدشہ تھا۔ مروان بن حکم اور ان کے صاحبزادے، ابن خلدون کے مطابق گرچہ بادشاہ تھے لیکن ان کی سیاست ظلم و جور کی سیاست نہ تھی بلکہ حق کے مقاصد کے لیے یا فتنوں کی سرکوبی کے لیے وقف تھی۔ فاضل مصنف حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور تک کی سیاست کو جائز، برحق اور صحیح قرار دیتے ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے تو خلافت راشدہ کی طرز پر حکومت کی لیکن ان کے پیش رؤوں نے بھی ملوکیت کے باوجود صحیح مقاصد کو ہمیشہ سامنے رکھا۔ البتہ پانچویں خلیفۂ راشد کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے انہوں نے ملوکیت کے ادارہ کو دنیوی اغراض و مقاصد کے لیے استعمال کیا اور اسلاف کے طرز عمل کو بھلا کر انہوں نے شاہانِ عجم کی پیروی کرنی شروع کر دی۔[۸۴]

اس تاریخی تجزیہ کے بعد آخر میں فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ:

> ''اب آپ نے اندازہ لگایا ہوگا کہ خلافت کس طرح ملوکیت میں تبدیل ہوئی اور خلافت کے معنی محض یہ باقی رہ گئے کہ دین کو اختیار کیا جائے اور حق کے راستے کی پیروی کی جائے۔ اس وقت اتنی تبدیلی واقع ہوئی کہ محرک حاکمہ جو دین تھا اب محض عصبیت تک محدود ہو کر رہ گیا اور تلوار اس کے ہاتھ میں آ گئی۔ معاویہ، مروان اور اس کے بیٹے عبدالملک اور بنو عباس کے دور اول کے خلفاء ہارون رشید اور اس کی بعض اولاد تک یہی حالت باقی رہی لیکن اس کے بعد خلافت کے مفاہیم مٹ گئے۔ بس اس کا نام باقی رہا اور خالص ملوکیت نے اس کی جگہ لے لی۔ دبدبہ اور تحکم اپنی انتہا کو پہنچ گیا اور وہ شہوات و اغراضِ دنیویہ کی تکمیل کے لیے استعمال ہونے لگا...... پہلے خالص خلافت قائم تھی ملوکیت کا نام و نشان نہ تھا پھر خلافت اور ملوکیت باہم مدغم ہو گئیں اور اس کے بعد ایک ایسا دور بھی آیا کہ بس ملوکیت ہی رہ گئی کیوں کہ خلافت کی عصبیت اور ملوکیت کی عصبیت میں کامل جدائی ہو گئی تھی۔[۸۵]

ملوکیت کی اس توجیہ وتعلیل کے پیچھے ابن خلدون کا تصور پاور اسٹیٹ بھی کارفرما ہے۔

ہم دیکھ سکتے ہیں کہ علامہ موصوف نے کس طرح مذہب اور عصبیت کے حسین امتزاج سے ریاست یا مملکت کا خاکہ پیش کیا، ماوردی، ابن جماعہ اور ابن تیمیہ وغیرہ مفکرین نے قرآن و سنت کی روشنی میں ریاست کا ایک نظریاتی تصور دیا اور کوشش کی کہ ریاست قرآن وسنت کے مثالی نمونہ میں مدغم رہے، گرچہ بعض انحرافات اور رخصتیں بھی ان کے ہاں نظر آتی ہیں تاہم مجموعی حیثیت میں وہ قرآن وسنت کو اپنا رہنما بناتے ہیں ور اسی معیار پر ہر تصور کو پرکھتے ہیں۔ ابن خلدون اس بحث میں جانے سے گریز کرتے ہیں اور مسلم سلطنتوں کا تجربی مطالعہ (Emperical Study) کرنے کے بعد ان کے اسباب وعوامل پر تفصیلی گفتگو کرتے ہیں اور ملوکیت، جس کا اسلام کے شورائی نظام میں کوئی مقام نہ تھا اور جو عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے تاریخی تعامل سے یکسر انحراف کا نتیجہ تھی، اس کی بھی توجیہ پیش کرنے لگتے ہیں۔

حکومت کے وظائف

ابن خلدون چوں کہ شریعت اور دنیاوی سیاست کے امتزاج کو ملوکیت کے لیے مناسب اور موزوں قرار دیتے ہیں، اس لیے ان کی نگاہ میں حکومت کے فرائض اور وظائف حیات بھی شرعی اور دنیاوی اصناف پر محیط ہیں۔ بنیادی طور پر انہوں نے تین ذمہ داریاں حکومت کی گنائی ہیں:

۱- دین و مذہب کا تحفظ یعنی اقامت صلوٰۃ، ایتائے زکوٰۃ، اقامت حدود وتعزیرات کا اجتماعی وملکی سطح پر انتظام کرنا۔

۲- سیاست دنیا، یعنی امن وامان کا قیام، دفاع، فوجی وعسکری امور کی نگہداشت۔

۳- مصالح عامہ کی رعایت۔[۸۶]

ابن خلدون نے سیاست دین میں تمام شرعی و روحانی امور کو شامل رکھا ہے۔ قضاو افتاء کا شعبہ، عدل ومساوات کو برتنے کا معاملہ، نماز پنج وقتہ اور صلوٰۃ جمعہ وعیدین اور دوسری عبادات کا اہتمام خلیفہ کے فرائض میں شمار کیا ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کی ادائیگی کے لیے محکمۂ احتساب کا قیام بھی اسی میں شامل ہے۔

ابن خلدون نے ''ان العمران البشری لا بد له من سیاسةٍ ینتظم بها أمره''
کی سرخی کے تحت ایک پوری فصل قائم کی ہے۔اس میں انھوں نے دین و دنیا کی سیاست کا
بہترین نمونہ طاہر بن حسین کے اس خط کے مضمون کو قرار دیا ہے جو انہوں نے اپنے
صاحبزادے عبداللہ بن طاہر کے گورنر بن جانے پر اسے لکھا تھا۔اس خط میں سربراہ حکومت
کے اوصاف و خصائص بیان کرنے کے ساتھ اس کی ذمہ داریوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔
اس خط میں مکتوب نگار نے مندرجہ ذیل وظائف حکومت کے شمار کرائے ہیں:

۱- رعایا کی جان و مال، عزت و آبرو اور حقوق کا تحفظ سربراہ حکومت کی ذمہ داری ہے اور اس ذمہ داری کا اصل محرک آخرت کی نجات اور اللہ کی رضا کا حصول ہے۔ یہ مقصد اسی وقت پورا ہوسکتا ہے جب کہ مجرموں کی کڑی نگرانی رکھی جائے اور سزا کے مستحق افراد کو سزا دینے میں کسی قسم کی مداہنت، تاخیر اور حیص بیص سے کام نہ لیا جائے۔اگر اس سلسلہ میں کوتاہی برتی گئی تو حکمراں کا اعتماد اٹھ جائے گا اور عوام اس سے مایوس ہو جائیں گے۔

۲- حکمراں عدل و انصاف کو ہر حال میں قائم کرے، حق دار کو اس کا حق ملے اور ظالم کو اس کے ظلم کی سزا بھگتنی پڑے۔ بلا وجہ خوں ریزی اور سخت گیری سے پرہیز کرے اور انہیں ہر حال میں امن و راحت پہنچانے کا اہتمام کرے۔

۳- ہر حال میں میانہ روی کی پالیسی اختیار کرے۔اعتدال اور توازن سب سے زیادہ سود مند اور بار آور حکمت عملی ہے۔حکمراں کو چاہیے کہ نہ زیادہ سختی کرے نہ بزدلی دکھائے بلکہ جہاں درشت اور سخت اقدامات کی ضرورت ہے سوچ سمجھ کر وہ قدم ضرور اٹھائے اور جہاں نرمی اور رحم دلی سے کام چل جائے وہاں شفقت و رأفت کا مظاہرہ کرے۔

۴- رعایا کی ضروریات کی تکمیل، ان کی مصیبتوں اور تکلیفوں کا احساس، سماج کے کمزور طبقات کے ساتھ خصوصی رعایت ایک حکمراں کے استحکام مملکت کے لیے سب سے زیادہ کارآمد طریقہ ہے۔اسی سے دین کے قیام اور سنت کے احیاء کا فریضہ بھی انجام پائے گا۔

۵- بیت المال کو خدا کی امانت اور عام مسلمانوں کی ملکیت سمجھے۔اسلام کی تعمیر و ترقی میں اس کی دولت استعمال کرے۔رعایا کی فلاح و بہبود، حقوق کی ادائیگی و نگہداشت، ضرر رساں

چیزوں کو ہٹانے اور ختم کرنے اور عوام کی معاشی حالت کو بہتر بنانے اور ان کی بنیادی ضروریات کی تکمیل کرنے میں بیت المال کی رقوم دجائیداد کام میں آئے۔ اس سے خدا کا فضل بڑھے گا، اس کی نعمتیں مزید نچھاور ہوں گی اور سلطنت کی دولت میں بڑھوتری آئے گی۔

۶- فقہاء، دین کا علم رکھنے والے خدا ترس حضرات اور تجربہ کار افراد سے ضرور مشورہ کرے البتہ بزدلوں اور کنجوس لوگوں کو مشورہ میں شریک نہ کرے کیوں کہ ان کا ضرر نفع سے زیادہ ہے اور تنگ دلی اور کنجوسی سے بڑھ کر کوئی چیز فساد انگیز نہیں ہوسکتی۔

۷- حکمراں کا یہ بھی فرض ہے کہ فوجیوں کی حالت پر گہری نظر رکھے۔ ان کے مختلف شعبہ جات اور دفاتر کا معاینہ کرتا رہے۔ رزق کے دروازے ان کے لیے ہمیشہ کشادہ رکھے اور انہیں کبھی معاشی افلاس کا شکار نہ ہونے دے۔ ان کا افلاس دور ہوگا تو حکمراں کی قوت میں اضافہ ہوگا اور حکمراں کے لیے ان کی اطاعت اور وفاداری کا جذبہ مزید استوار ہوگا۔ ان کے اندر اطمینان وسکون پیدا ہوگا اور نجاح وفلاح کے لیے حالات زیادہ سازگار رہیں گے۔

۸- خراج، جزیہ اور فتوحات کی رقم حقداروں میں تقسیم کرے اور اس سلسلہ میں مکمل انصاف، برابری اور عدل کو سامنے رکھے۔ تقسیم میں کسی شریف، مالدار، حاشیہ نشین اور مقرب کو ترجیح نہ دے بلکہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ کرے۔

۹- باتدبیر، تجربہ کار، علم سے مسلح، سیاست کے ماہر اور پاک دامن و پاکباز افراد کو ولایت یا دوسری ذمہ داریاں تفویض کرے اور ان گورنروں اور عمال حکومت کو اچھی تنخواہیں دے تاکہ دوسری تمام مصروفیات سے بے نیاز ہوکر وہ امور ریاست کا انتظام وانصرام کرسکیں[۸۷]

مندرجہ بالا تجزیہ سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ ابن خلدون نے جس ریاست کا خاکہ پیش کیا وہ شریعت سے ہم آہنگ ہونے کے بجائے ریاست بالقوۃ سے زیادہ قریب ہے کیوں کہ قرآن وسنت کے نظریات وتصورات کی جگہ اُن کی مفروضہ ریاست میں قوت و طاقت کی کارفرمائی زیادہ نظر آتی ہے[۸۸]

حواشی و تعلیقات

۱- مثال کے طور پر مندرجہ ذیل تحقیقات کا مطالعہ کیجئے:

(i) Bukhsh, S. Khuda, "Ib Khaldun and His History of Islamic Civilization", *Islamic Culutre*, Hyderabad, 1927.

(ii) Ghibb, H.A.R. " The Islamic Background of Ibn Khaldun's Philosophy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1933-5.

(iii) Enan, Mohammad Abdullah, *Ibn Khaldun, His Life and Works*, Lahore. 1941

(iv) Rosenthal, Erwin, *Ibn Khaldun, A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century*. John Rylands Library, Manchester Bulletin, 1940, Vol. 24.

(v) Schmidt, Nathanicl, *Ibn Khaldun*, New York, 1930,

(vi) The Manuscripts of Ibn Khaldun, *American Oriental Society Journal*, New Haven, 1920, Vol. 46.

(vii) Syrier, Miya, "Ibn Khaldun and Islamic Mysticism", *Islamic Culture*, Hyderabad, 1947, Vol. 21.

(viii) Issawi, Charles, *An Arab Philosophy of History*, London, 1950

(ix) Lacoste, Yves, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World War*, London 1984.

(x) Sattar, E.M., *Ibn Khaldun, The Author of the Muqaddimah*, Dacca,

1980.

۲ے Khadduri, Majid, *War and peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955, pp. 71-72.

۳ے افلاطون (*The Laws*, BK. 1,2) نے متعدد مواقع پر اسی طرح کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس نے جنگ کو انسانی معاشرہ کی عام کیفیت (Normal State) قرار دیا ہے۔

۴ے ہابس کا یہ فقرہ سیاسیات کی تمام کتابوں میں بہ تکرار نقل کیا جاتا ہے:

"Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man. For, war consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the will be contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time, is to be considered in the nature of war; as it is in the nature of wealth, lieth not in a shower or two of rain; but in an inclination there to of many days togather: so the nature of war consisteth not in actual fighting but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is the peace. (Hobbes, *Leviathan*, Chapt.13) See also Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* Oxford, 1936. pp. 160-3.

۵ے Sir Henry Maine, *International Law*, London, 1888, p. 8.

۶ے متعدد قرآنی آیات اس سلسلہ میں واضح ہیں، مثال کے طور پر دیکھئے: سورہ شوریٰ: ۱۳، توبہ: ۳۳، فتح: ۲۸، صف: ۹۔

۷ے إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ۔ (نساء: ۵۸)

۸۔ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ۔ (اعراف:۹٦)، وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ۔ (آل عمران: ۱۳۹)، وَيٰقَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْٓا اِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَآءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا۔ (نوح:۱۱)

۹۔ Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge, 1962, P.84.

۱۰۔ نفس مصدر، روزنتھال نے اس Power- State کے لیے

Governed by Law of Casuality, and itself

Necessary Human Institution

Political and Social Unit اور

کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

۱۱۔ ابن خلدون، المقدمہ، مطبعۃ مصطفیٰ محمد مصر، فصل ۲۸ فی انقلاب الخلافة الى الملك ص ۲۰۲-۲۰۹۔

۱۲۔ محمد حنیف ندوی، افکار ابن خلدون، لاہور ۱۹۵۴ء ص ۷۷۔

۱۳۔ ابن خلدون، المقدمۃ، محولہ بالا، ص ۳۵-۸۷۔

۱۴۔ ابو محمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری، عیون الا خبار، وزارۃ الثقافۃ والارشاد القومی مصر، المجلد الاول، کتاب السلطان ص ۱-۱۰٦۔

۱۵۔ نفس مصدر، ص ح، ط

۱٦۔ ابونصر الفارابی، کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، تقدیم و تحقیق البیرنصری نادر، بیروت، ۱۹۵۹م ص ۹٦۔ فارابی کہتا ہے "وكل واحد من الناس مفطورٌ على انه محتاج فی قوامه وفی أن يبلغ أفضل كمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده۔"

۱۷۔ رسائل اخوان الصفاو خلاّن الوفاء، بیروت ۱۹۵۷م، جلد اول ص ۲۷۳-۲۷۴

۱۸۔ نفس مصدر، جلد سوم، ص ۴۹۳-۴۹۸

۱۹۔ نفس مصدر، جلد اول، ص ۲۶۶-۲۷۲

۲۰۔ نفس مصدر، ص ۱۵۸-۱۸۱، ۳۰۲-۳۰۵، صنعت وتجارت کی بحثوں کے لیے دیکھئے نفس مصدر، ص ۲۷۶-۲۹۳

۲۱۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ نے طرطوشی کی اس سیاسی تصنیف کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ سیاست اور امور سلطنت کے متعلق ایک قسم کا رسالہ جو ۶۴ ابواب میں خاصی دلچسپ کہانیوں کے ایک بہت بڑے مجموعے پر مشتمل ہے، یہ کتاب ۱۸ ستمبر ۱۱۲۲ء کو فسطاط کے مقام پر مکمل ہوئی اور اس نے اپنے مربی وزیر المامون ابو محمد بن البطائحی الأموی کے نام سے معنون کیا۔
دیکھئے تفصیل سے مصنف کی حیات وخدمات کے لیے: اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور جلد اول، ۱۹۶۴ء میں ۴۱۳-۴۱۴ ابن ابی رندقہ میں۔

۲۲۔ ابن خلدون، المقدمہ، محولہ بالا، ص ۴۰

۲۳۔ علامہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ الشیرزی، کتاب المنهج المسلوك فی سیاسة الملوك، مطبعۃ الظاہر، قاہرہ، ۱۳۲۶ھ، ص ۶-۷

۲۴۔ نفس مصدر، ص ۹-۲۰

۲۵۔ نفس مصدر، ص ۷۲-۸۷

۲۶۔ نفس مصدر، ص ۱۰۴-۱۰۶

۲۷۔ نفس مصدر، ص ۱۰۷-۱۱۴

۲۸۔ مصنف کے حالات زندگی کے لیے دیکھئے: اردو دائرہ معارف اسلامیہ، محولہ بالا جلد اول، ص ۵۸۵-۵۸۶

۲۹۔ محمد بن علی بن طباطبا، تاریخ الدول الاسلامیه (کتاب الفخری فی الآداب السلطانية والدول الاسلامية) بیروت، ۱۹۶۰م ص ۱۵

۳۰۔ نفس مصدر، ص ۱۷

۳۱۔ نفس مصدر، ص ۲۸-۳۲

۳۲ نفس مصدر، ص ۳۴-۴۰

۳۳ نفس مصدر ۴۱

۳۴ ابونصر فارابی کے نزدیک انسان خودغرض، جاہ پسند اور جھگڑالو واقع ہوا ہے لیکن سامانِ زندگی کی فراہمی اور معاشرتی ضروریات کی تکمیل کی خاطر مجبوراً اپنی فطرت کو دبائے رکھتا ہے اور دوسروں سے تعاون مجبوری کی وجہ سے کرتا ہے۔ (الفارابی، حوالہ بالا، ص ۹۶)

۳۵ ابن خلدون، المقدمہ، حوالہ بالا، ص ۴۲

۳۶ نفس مصدر، ابن خلدون نے درندہ جانوروں سے خاص طور سے مدافعت کے لیے ایک گروہ کی موجودگی ضروری قرار دی ہے۔

۳۷ نفس مصدر، ص ۴۳

۳۸ نفس مصدر، ص ۸۶-۸۷

۳۹ نفس مصدر، ص ۹۱-۹۵۔

۴۰ نفس مصدر، ص ۸۷-۹۱

۴۱ Sabine, George H., *A History of Political Theory*, Oxford and IBH Publishing Co., N. Delhi, 1973, P. 690

۴۲ Karl Marx, *The German Ideology*, Eng. trans. by R. Pascal, New York, 1939, pp. 14 f.

۴۳ انجلز اپنے ایک خط میں لکھتا ہے:

"According to the materialistic conception of history the factor which is in last instance decisive is the production and reproduction of actual life. More than this neither Marx nor I have ever asserted . But when any one distorts this so as to read that the economic factor is the sole element, he converts the elements into a meaningless, abstract, absurd phrase. The economic condition is the basis, but the various elements of the superstructure - the political forms of the class contests, and their results, the constitution, the legal forms, and also all the reflexes of these actual contests in the brains of the participants, the

political, legal, philosophical, the religious views ..... all these exert an influence on the development of the historical struggles, and in many instances determine their form".

Quoted by E.R.A. Seligman. *The Economic Interpretation of History,* 1902, p. 142.

۴۴ ابن خلدون، المقدمہ، حوالہ بالا، ص ۹۱-۹۵

۴۵ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

(۱) اللّٰهُمَّ اِنّی اعوذبك من الكفر والفقر۔ (ابو داؤد) (اے اللہ میں کفر اور فقر وفاقہ سے پناہ چاہتا ہوں)

(۲) اللّٰهُمَّ انّی اعوذبك من الفقر والقلة والذلة (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ)

۴۶ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غربت وتنگ دستی کے دباؤ کی شدت اور انسانی کردار پر اس کے اثرات کو واضح کرتے ہوئے فرمایا ہے:

خُذِ العطاء مادامَ عطاء فاذا صارَ رشوة فلا تأخذوه ولستم بتاركيه تمنعكم الحاجة والفقر۔ (الطبرانی)

(عطیہ جب تک عطیہ رہے تو لے لو اور جب وہ دین کے خلاف رشوت بن جائے تو ہرگز نہ لو مگر تم اسے چھوڑتے نظر نہیں آتے کیوں کہ حاجت اور تنگ دستی تمہیں اس کے چھوڑنے سے روکتی ہے۔)

ایک قرض دار پر اس کا قرض اخلاقی اعتبار سے کس طرح اثر انداز ہوتا ہے؟ اس ضمن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جب کوئی قرض لیتا ہے تو وہ بات کرنے میں جھوٹ بولتا ہے اور جب وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے۔" (صحیح بخاری)

۴۷ امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے متعلق روایت ہے کہ ایک روز ان کی ملازمہ نے انہیں کسی علمی مجلس میں اطلاع دی کہ "گھر میں آٹا ختم ہوگیا ہے" آپ نے اسے فرمایا "اللہ تجھے غارت کرے تو نے میرے دماغ سے فقہ کے چالیس مسائل ضائع کر دیئے"۔

علامہ یوسف قرضاوی نے اپنی تصنیف "مشكلات الفقر وكيف عالجها الاسلام"

میں یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ اردو ترجمہ کے لیے دیکھئے: عبدالحمید صدیقی، اسلام کا معاشی تحفظ، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ۱۹۸۱ء، ص ۱۷-۱۸

۴۸ تفصیل کے لیے دیکھئے: مجید خدوری، حوالہ بالا، ص ۲۰۶-۲۰۹

۴۹ الفارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، حوالہ بالا، ص ۹۶

۵۰ قرآن کہتا ہے: بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ۔ (طٰہٰ: ۱۲۳)

۵۱ قرآن: سورۂ بقرہ: ۲۵۲، وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ

۵۲ ابن خلدون، المقدمہ، حوالا بالا، ص ۴۳-۴۴۔

۵۳ Aristotle, *Politics*, Book 1, Chap. 2. (Ernest Barker's translation).

۵۴ تھامس ہابس کے یہ جملے کافی معروف ہیں اور سیاسی فکر کی تمام تصانیف میں نقل کیے جاتے ہیں:

"I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this, is not always that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he can not be content with a more moderate power: but because he can not assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquistion of more".

(Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chap. II)

۵۵ اس معاہدہ کے الفاظ یہ ہیں:

"I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner .... This is the generation of that great Leviathan. or rather (to speak more reverently) of that Mortal God, our peace and defence".

(Ibid., Chap. 17)

۵۶ نفس مصدر، ہابس کہتا ہے:

"Covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all".

۵۷۔ نفس مصدر، باب چہاردہم

۵۸۔ Khadduri, Majid, War and Peace in the Law of Islam, op. cit., p.7.

۵۹۔ قرآن کریم، سورہ یوسف: ۸، ۱۴۔

۶۰۔ ابن خلدون، المقدمہ، حوالہ بالا، ص ۱۲۸

۶۱۔ نفس مصدر، ص ۱۲۷-۱۲۸

۶۲۔ نفس مصدر، ص ۱۳۱-۱۳۳

۶۳۔ نفس مصدر، ص ۱۵۸

۶۴۔ نفس مصدر، ص ۱۵۹-۱۶۱

۶۵۔ نفس مصدر، ص ۱۷۰-۱۷۱

۶۶۔ نفس مصدر، ص ۱۷۲

۶۷۔ نفس مصدر، ص ۱۷۵-۱۷۶

۶۸۔ تفصیل کے لیے دیکھئے، نفس مصدر، دوسرے باب کی بائیسویں فصل، ص ۱۴۵-۱۴۷، نیز کتاب اول کی تیسری فصل ص ۱۵۴

۶۹۔ تفصیل کے لیے دیکھئے، نفس مصدر، کتاب اول کے تیسرے باب کی گیارہویں فصل ص ۱۶۷

۷۰۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam op. cit.. pp. 84-109

۷۱۔ ابن خلدون، المقدمہ، حوالا بالا ص ۱۸۷

۷۲۔ نفس مصدر، ص ۱۹۰-۱۹۱

۷۳۔ نفس مصدر، ص ۱۹۱-۱۹۲

۷۴۔ نفس مصدر ص ۱۹۳

۷۵۔ نفس مصدر، ص ۱۹۵-۱۹۶

۷۶۔ نفس مصدر، ص ۳۰۲-۳۰۳

۷۷۔ نفس مصدر، ص ۱۹۰۔ اس سیاست کے بارے میں مصنف کا تبصرہ یہ ہے کہ لا نہ نظر

بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ۔(یہ سیاست اس لیے مذموم ہے کہ اپنی تمام نفع رسانیوں کے باوجود یہ بغیر اللہ کی روشنی کے دیکھتی ہے اور جسے اللہ روشنی نہ دے اس کے لیے کوئی روشنی نہیں ہے)

۷۸۔ نفس مصدر، ص ۳۰۲

۷۹۔ کارل مارکس کے اس نقطۂ نظر کی تشریح کے لیے دیکھئے:

Sibley, Mulford Q., Political Ideas and Ideologies, Delhi, 1981, pp. 464-465

۸۰۔ ابن خلدون، المقدمہ، حوالہ بالا ص ۱۳۹

۸۱۔ نفس مصدر، ص ۲۰۳

۸۲۔ نفس مصدر، ص ۲۰۲

۸۳۔ نفس مصدر، ص ۲۰۶

۸۴۔ نفس مصدر، اس کے بعد مصنف نے اموی وعباسی سلطنتوں کا تفصیل سے تجزیہ پیش کیا ہے اور نتیجہ یہ نکالا ہے کہ ملوکیت اگر اسلام کے مقاصد کے لیے کام کر رہی ہو تو جائز اور درست ہے۔

۸۵۔ نفس مصدر، ص ۲۰۸۔

۸۶۔ نفس مصدر، ص ۲۱۸۔

۸۷۔ نفس مصدر، ص ۳۰۷-۳۱۱

۸۸۔ Rosenthal, op. cit., p. 92

مسلمانوں کی سیاسی فکر کے ارتقا کے میدان میں خدمات کے لیے دیکھئے راقم کی کتاب ''اسلام کی سیاسی فکر اور مفکرین۔پہلی صدی سے شاہ ولی اللہ دہلوی تک''، القلم پبلی کیشنز، کشمیر، ستمبر ۲۰۱۱ء، صفحات ۲۷۲

اشاریہ

شخصیات، تصورات، اصطلاحات

ٹ

غ

ف

☆

مصنف کی بعض دیگر مطبوعات

۱۔ ذکر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) (بہ اشتراک ضیاء الدین فلاحی)، علی گڑھ، ۲۰۱۵ء

۲۔ کتاب ذکر و فکر (قرآن پاک پر مقالات کا انتخاب)، کشمیر ۲۰۱۴ء

۳۔ یہودی مغرب اور مسلمان، نئی دہلی، ۲۰۱۳ء

۴۔ خدا کی بستی میں (سفرنامہ لاہور و اسلام آباد)، کشمیر ۲۰۱۲ء

۵۔ اسلام کی سیاسی فکر اور مفکرین (پہلی صدی سے شاہ ولی اللہ دہلوی تک)، کشمیر، ۲۰۱۱ء

۶۔ اسلامی عمرانیات (شاہ ولی اللہ دہلوی کے افکار کا مطالعہ)، کشمیر، ۲۰۱۱ء

۷۔ اخوان المسلمون (تزکیہ، ادب، شہادت)، کشمیر، ۲۰۱۱ء

۸۔ احیائے دین اور ہندوستانی علماء۔ نظریاتی تفسیر اور عملی جدوجہد، کشمیر، ۲۰۱۱ء

۹۔ مدارس اسلامیہ کی دینی و دعوتی خدمات، اعظم گڑھ، ۲۰۱۰ء

۱۰۔ الفاروق ایک مطالعہ (بہ اشتراک محمد یٰسین مظہر صدیقی)، علی گڑھ، ۲۰۰۲ء

۱۱۔ جدید ترکی میں اسلامی بیداری، دہلی ۱۹۹۸ء، لاہور ۱۹۹۹ء

۱۲۔ قرآن کریم میں نظم و مناسبت، علی گڑھ ۱۹۹۸ء، لاہور ۱۹۹۹ء

۱۳۔ ملک وملت کی تعمیر اور دینی مدارس (ترتیب)، اعظم گڑھ، ۱۹۹۴ء

۱۴۔ دیوارِ چین کے سائے میں (سفرنامہ) کلکتہ، ۱۹۹۱ء

۱۵۔ سیاست الہلال اور ہندوستانی مسلمان، کلکتہ، ۱۹۹۱ء

۱۶۔ سید قطب شہید (بہ اشتراک محمد صلاح الدین عمری)، دہلی ۱۹۹۳ء، لاہور ۱۹۹۹ء

۱۷۔ قرآن مبین کے ادبی اسالیب، نئی دہلی، ۲۰۰۲ء

۱۸۔ تاریخ دعوت و جہاد برصغیر کے تناظر میں، دہلی ۱۹۸۴ء، لاہور ۲۰۰۲ء

۱۹۔ ہم تنظیم کا کام کیسے کریں؟ نئی دہلی ۱۹۸۶ء

۲۰۔ اسلام۔ ایک ابھرتی ہوئی طاقت، رامپور ۱۹۷۸ء

ISBN : 978-93-84354-61-9

PUBLISHED BY:
MISHKAAT PRINTERS & PUBLISHERS
Rafeeq Complex, Anoopshahr Road, Aligarh
Mob. 0989774550, email: sarahmanrafiq@gmail.com